

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

ESCUELA DE POSTGRADO

**La Representación de la nación peruana en el discurso
de la antropología durante los años ochenta : un
análisis de tres textos : Ossio - Fuenzalida, Matos Mar
y Degregori - Blondet – Lynch**

TESIS

Para optar el grado académico de Magíster en Antropología

AUTOR:

Renatto Jorge Merino Solari

ASESOR:

Rommel Plasencia Soto

Lima-Perú

2011

A Iris y Samantha

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	5
INTRODUCCIÓN	6
Problema.....	6
Preguntas.....	11
Objetivos.....	12
Hipótesis.....	12
Justificación.....	12
Metodología.....	13
Estado de la cuestión.....	16
Marco teórico-conceptual.....	29
 CAPÍTULO 1. Producción del conocimiento en las ciencias sociales	35
1.1. El saber y su circunstancia.....	38
1.2. La máquina productora de alteridades.....	41
1.3. El compromiso del investigador.....	43
 CAPÍTULO 2. El escenario	50
2.1. La nueva correlación de fuerzas: el fin de una historia.....	51
2.2. Redefiniendo identidades: de la alteridad radical a las múltiples identidades..	54
 CAPÍTULO 3. Informe Antropológico: La Comunidad de Uchuraccay y la Región iquichana (Juan Ossio – Fernando Fuenzalida)	66
3.1. Confluencias entre el saber y el poder.....	69
3.2. La nación escindida: el indio es el otro (violento).....	76
 CAPÍTULO 4. Desborde popular y crisis del Estado (José Matos)	85
4.1. La “nación inconclusa”.....	89
4.2. Los desbordes y la inundación.....	94

4.3. La nueva identidad nacional.....	101
CAPÍTULO 5. Conquistadores de un Nuevo Mundo (Blondet, Degregori y Lynch).....	106
5.1. Son más democráticos.....	108
5.2. Y más modernos.....	114
5.3. La integración nacional.....	121
Conclusiones.....	123
Bibliografía.....	127

AGRADECIMIENTOS

Es necesario realizar algunos agradecimientos. En primer lugar, al profesor Rommel Plasencia, quien aceptó ser asesor - nuevamente - y continuar los pasos iniciados con la tesis de licenciatura; su preocupación constante y sus recomendaciones han sido fundamentales para concretar este proyecto. También debo agradecer a José Rosales y Rubén Quiroz por haber generado el espacio necesario entre sus múltiples actividades para leer el borrador de este trabajo y realizar valiosos comentarios. Las múltiples conversaciones acompañadas de una taza de café con Andrés Piñeiro también fueron fructíferas. No está demás señalar que las limitaciones que pudiera tener el trabajo son responsabilidad absoluta del autor. Por último, y no por ello menos importante, a Iris Neyra, por su apoyo permanente desde el fundamental escenario familiar.

INTRODUCCIÓN

I

Problema

Preguntarse por la nación en el Perú, los elementos que la integran y sus características ha sido una constante en nuestra tradición académica. Podríamos remitirnos hasta los años de la Independencia y los albores de la etapa republicana (siglo XIX) con los debates acerca de la forma de gobierno que debía asumir el Perú independiente para ubicar los orígenes de esta temática. Y si extendiéramos este concepto fuera de los predios de la modernidad retrocederíamos hasta el siglo XVI y las descripciones de los cronistas. Es indudable que el tema de la nación ha sido fundamental durante todo el período que cubre nuestra historia contemporánea. Por tanto, reflexionar sobre ella significa acercarse a un fenómeno denso por su gravitación histórica, contradictorio por las oposiciones que genera y complejo por las pasiones que desata. No es de extrañar que la nación fuese admirada y cuestionada a la vez, pero si algo tenemos claro es que no podemos prescindir de ella.

Las características atribuidas a la nación han variado según las épocas y el momento, pero en casi todos los discursos encontramos los siguientes elementos: mitos fundadores, héroes a quienes rendir tributo, enemigos que la ponen en riesgo, un pasado “cargado” de significaciones y un futuro lleno de promesas. Es, precisamente, esta dimensión la que nos interesa. Nos estamos refiriendo al hecho de entender la nación como una construcción, como un artefacto inventado cuya simbología puede ser expresada en diferentes formas. Dicho en otros términos, la nación es también una representación, y la nación peruana ha sido representada de diferentes maneras, tanto por políticos como por intelectuales, quienes han hecho uso de ideologías y de teorías con el propósito de explicarla y darle sentido. Algo que ha sido común es la búsqueda

de un modelo que lograra integrar la comunidad política históricamente definida, la comunidad de individuos como ciudadanos libres e iguales y la identidad colectiva. Tal vez esto nos puede ayudar a entender por qué la nación en nuestro país no ha sido solo punto de partida sino también una propuesta, un fin superior, un proyecto inconcluso, e incluso, para algunos, ha sido una utopía.

No es de extrañar que durante la mayor parte del siglo XX la preocupación por el “problema de la nación peruana” ocupara la agenda de los científicos sociales. Se ha escrito centenares de páginas, se ha debatido interminablemente y hasta hoy se guarda empeño en la empresa. El tema ha sido de tal importancia que en ocasiones llegó a desbordar el espacio de la comunidad académica comprometiendo a reconocidos intelectuales en proyectos políticos que desde el control de los aparatos del Estado pretendieron transformar nuestra sociedad. Hacia finales del siglo XX el tema aparecía agotado, los cambios originados por la Globalización parecían poner fin al debate; sin embargo, el desplazamiento no ocurría tanto por el arribo de algún consenso, sino por el agotamiento de los argumentos en los cuales se había planteado la cuestión. Es por eso que prontamente se hizo evidente que el tema no estaba resuelto y que la mundialización en vez de cerrar el capítulo abría nuevos senderos de búsqueda y reflexión. Mientras las dinámicas culturales cobraban gran importancia el fenómeno debió ser replanteado a partir de las experiencias que otorgan sentido a la acción cotidiana del individuo. Era el retorno del sujeto y la cultura al centro del escenario.

Ahora bien, ¿a qué nos referimos cuando decimos “problema de la nación peruana”? Entendemos por esto a la constante preocupación por definir nuestras características fundamentales así como por determinar los límites y las posibilidades de nuestra constitución como “comunidad imaginada”. En otros términos, de lo que se trata es de poder responder a las siguientes preguntas: ¿quiénes somos? y ¿a dónde vamos? Al respecto, ha predominado entre los científicos sociales la tendencia a representar el país a partir de la idea de “nación inconclusa”, o lo que es igual, como una sociedad que en su dinámica histórica no ha logrado constituirse como una nación moderna. Por ello no es de extrañar que la mayoría de los discursos explicara el problema a partir de la metáfora del “trauma original”, cuya persistencia nos impide constituirnos

colectivamente. La idea del “trauma original”¹ nos remite a la necesidad de precisar una coyuntura histórica como la explicación primordial para nuestra falta de identidad nacional. Para algunos, como Basadre (2000), el evento puede ser ubicado en los primeros momentos de nuestra vida republicana; para otros, como Cotler (1992)², la explicación podría retroceder hasta el momento de la Conquista española (S. XVI). Pero en casi todos los casos, el problema de la nación peruana ha sido representado a partir de una no-presencia; dicho en otros términos, ha sido una falta, es decir, un elemento ausente, un acontecimiento inconcluso, lo que nos habría impedido alcanzar el ideal como colectividad. Esta no - presencia ha variado según los discursos y la evolución de las coyunturas sociopolíticas experimentadas por nuestro país. Así, hemos tenido a indios, campesinos, proletariado, clase media y migrantes como a los posibles redentores de nuestra nación.

Esta visión es posible encontrarla entre historiadores, sociólogos, arqueólogos, literatos y, obviamente, entre los antropólogos. Se trata de una múltiple, dispersa y vieja tradición intelectual que se remonta a los planteamientos de González Prada y su denuncia de las condiciones materiales en la que se encontraban las poblaciones indígenas así como de la incapacidad de las elites para conducir el país. La importancia de González Prada fue de tal magnitud que el “Discurso del Politeama” (1888)³ fue convertido en un hito, pues terminó marcando el inicio de una nueva forma de representar e imaginar el Perú. La derrota peruana en la guerra del Pacífico (1879-1883) fue un momento central para el análisis y la crítica de los cimientos que nos sostenían o pretendían sostenernos como colectividad. Sus consecuencias fueron el escenario desgarrador, pero a la vez motivador para reconfigurar las reflexiones acerca de nuestras identificaciones colectivas.

¹ Asumimos la definición de Eyerman: “En oposición a lo que ocurre en los traumas físicos y psicológicos en los cuales hay una herida o daño y la experiencia de gran angustia por parte de un individuo, al hablar de traumas nacionales nos estamos refiriendo a una pérdida dramática de la identidad y del sentido, a una fractura en el tejido social que afecta a un grupo humano” (citado en León 2010).

² La primera edición es de 1978.

³ Resulta expresivo de lo que venimos planteamos el hecho de que en las ciencias sociales hayan sido citadas innumerables veces las siguientes líneas: “No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos i extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico i los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera” (González Prada 2008: 239-240).

Entre los factores explicativos de la debacle del país tuvo singular éxito el argumento de la no existencia de la nación peruana.⁴ Esta perspectiva tomó forma con el discurso de la ucronía, es decir, aquella tendencia a entender el rumbo de nuestra historia a partir de “las posibilidades no realizadas”, a partir de acontecimientos deseables que debieron haber ocurrido pero cuya concreción nunca se produjo; el correlato de ello ha sido una valoración positiva de los fracasos llegando a ser asumida “la frustración como núcleo de nuestra vida histórica” (Chocano 1987: 46). Para ella fue Riva-Agüero el forjador de esta explicación, como respuesta a la noción de culpa que González Prada utilizaba con respecto a las clases dominantes. Así, la acumulación de “las posibilidades no realizadas” llegó a convertirse en la principal característica de nuestra experiencia histórica. De esta manera, se desarrolló la idea de que el Perú no era una nación, generándose en las ciencias sociales una especie de “Conciencia de la Crisis” que llegó a su máxima expresión con los “modernos sociólogos” durante los años ochenta (Iwasaki 1989).⁵

Las primeras décadas del siglo XX constituyeron un momento importante de reflexión sobre la nación peruana. Pensamos que con José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre la perspectiva iniciada por González Prada tomó un nuevo giro, pues devino en propuestas políticas concretas que llegaron a ser expresadas a través de un ideario capaz de conducir la praxis social. Resulta importante que en esta coyuntura el debate desbordara los circuitos estrictamente académicos; en otros términos, ya no se trataba de un reclamo desde una posición académica comprometida, sino de la apuesta por un cambio, de la necesidad de asumir un compromiso político para generar nuevas relaciones sociales. La mayoría de los miembros de la generación de 1920 estaba de acuerdo en que el Perú no era una nación y que era necesaria la organización de las masas; esto los llevó a trascender “las casas de los intelectuales, los cafés o las redacciones de las revistas, para propalarse entre las capas medias y los sectores populares urbanos del país” (Flores Galindo 1988: 51). Luego, con la obra de Jorge Basadre, el problema se enriquece con argumentos sociológicos y adquiere la justificación diacrónica que brinda el argumento histórico: “Esa es la más alta función

⁴ Carmen Mc Evoy (2000) sostiene que este discurso fue un mito que la historiografía chileno utilizó muy bien y que algunos historiadores peruanos lo asumieron sin mayores cuestionamientos.

⁵ Para Iwasaki, los “modernos sociólogos” son los cientistas sociales influenciados por el historicismo marxista que “postulan la idea de que estamos en el viraje del tiempo, en una conclusión de la historia

de la Historia: ver no solo lo que hemos sido, sino lo que no hemos sido” (Basadre 2000: 35). Para el insigne historiador la Independencia del Perú significó un conjunto de valores liberales e ideales revolucionarios que la instauración del modelo republicano no logró cumplir: “La independencia fue hecha con una inmensa promesa de vida próspera, sana, fuerte y feliz. Y lo tremendo es que aquí esa promesa no ha sido cumplida del todo en ciento veinte años” (Basadre 1958: 14).

Basadre situaba históricamente la raíz de nuestro problema como colectividad y otorgaba sustento al discurso de “las posibilidades no realizadas”. La inmensa promesa de libertad no se había alcanzado y quedaba impoluta. Esta esperanza, en la reflexión y en la acción política de algunos expertos, terminó convertida en profecía. La “utopía andina” de Flores Galindo y Manuel Burga fue, probablemente, la versión más elaborada de esta versión. Esto puede verse, de manera específica, en el caso de Flores Galindo, pues para él la “utopía andina” representaba una posibilidad para el presente, mientras que para Burga ésta ya había alcanzado sus límites durante el siglo XVIII.

Así, se sentaron las bases para un entender y un qué hacer acerca de nuestra realidad que terminó convirtiéndose en una tradición dentro de las ciencias sociales. Hasta el día de hoy es posible identificar algunas de sus características en parte de los discursos contemporáneos. Por eso no es de extrañar que durante los años sesenta y setenta fuese común pensar nuestra realidad como necesitada de grandes cambios. En un escenario con estas características la labor del científico social no podía desligarse del compromiso social. Este compromiso era entendido en su sentido estrictamente político, es decir, debía tornarse acción transformadora de la realidad, praxis revolucionaria hacia la consecución del objetivo, que en la mayoría de los casos era entendido como el triunfo del socialismo.⁶ Probablemente, sea la sociología quien encarne mejor esta evolución de nuestras ciencias sociales, pues como dice Lynch (2001) su relación con la política ha sido el vínculo más importante que debió enfrentar en su desarrollo como disciplina académica. Además, sus producciones influenciaron durante buen tiempo al resto de las ciencias sociales; su preocupación por los “grandes

(...) que nos llevará a un estado de fusión que puede conducirnos a la aniquilación o al nuevo parto...” (1989: 48).

⁶ Debemos recordar que durante estos años era muy aceptada la siguiente idea: “hasta la peor forma de socialismo era superior a la mejor forma de capitalismo” (Flores Galindo 1988: 141).

temas” y su prurito positivista le otorgaron el aura de objetividad necesaria para convertir sus afirmaciones y conclusiones en referentes académicos.

En medio de este tráfago, ¿cuál fue el rol de la antropología? La antropología peruana había tenido su propio hilo conductor: el “paradigma indigenista”, también conocido como “andinismo”; es decir, el predominio de aquella tendencia que ponía énfasis en las continuidades culturales más que en los cambios.⁷ Pero, en la década de 1980, este paradigma entró en crisis con el Informe de la Comisión Vargas Llosa sobre la comunidad de Uchuraccay.⁸ Para no ser tan estrictos solo con nuestra disciplina debemos tomar en cuenta que los años 80 fueron de crisis generalizada para las ciencias sociales en el Perú. La realidad había superado a la teoría y los marcos teóricos y conceptuales debieron ser redefinidos. En medio de este contexto se renovaron las lecturas dejándose de lado las interpretaciones que apostaban por la revolución en beneficio de las interpretaciones que apostaban por la democratización. Como señala Rochabrún (2007), el giro teórico ocurrió sin mayor balance crítico y como evidencia de la poca rigurosidad de nuestras ciencias sociales teñidas de ideología y ficciones. La antropología debió reacomodarse y lo hizo en la misma dirección de los nuevos vientos que soplaban en el ambiente académico. Se gestó así una producción intelectual que renovó las imágenes acerca de nuestra comunidad nacional.⁹ Y es esto, precisamente, lo que nos interesa explorar.

Preguntas

- ¿Cómo fue representada la nación peruana desde el discurso antropológico durante los años 80?
- ¿Qué factores hicieron posible la emergencia y hegemonía de estas representaciones?

⁷ Al respecto ver Starn (1992).

⁸ La “presentación *exotista y esencializada* del campesino quechua, (...) marcó la bancarrota del *culturalismo y el andinismo*” (Degregori y Sandoval 2009: 63-64).

⁹ Radcliffe y Westwood sostienen que es posible “reconocer tres modelos principales para la nación en América Latina, a cargo de regímenes civiles o militares: propuestas intelectuales, proyectos militares y proyectos políticos” (1999: 25).

Objetivos

- Analizar las representaciones que sobre la nación peruana se elaboraron desde el discurso antropológico durante los años ochenta.
- Describir las principales características de este discurso y explicar los factores que permitieron su hegemonía académica.

Hipótesis

En el discurso antropológico la nación peruana fue representada como una sociedad que se encontraba en un proceso de democratización y modernización alternativa que emergía desde los sectores populares, específicamente, a partir de los migrantes de origen andino. Desde una perspectiva más amplia, se transitó del campesino andino, capaz de enlazar sus prácticas colectivistas con los principios del socialismo, y del poblador urbano marginal, dispuesto a la confrontación clasista, hacia el migrante como sujeto democrático portador de los nuevos valores de la modernidad. De esta manera, el discurso antropológico se renovaba para encadenarse con la “vieja tradición” intelectual que había intentado explicar nuestra realidad teniendo como fundamento el mito¹⁰ de la nación inconclusa o de la ausencia de nación.

Justificación

Al plantear una lectura reflexiva y crítica de una parte de la producción antropológica - y de las ciencias sociales - pretendemos cubrir un espacio poco trabajado.¹¹ Nos estamos refiriendo al hecho de poner el conocimiento especializado en perspectiva, es decir, convertir el saber institucionalizado en objeto de estudio a partir de sus interacciones con el nivel político. Para la antropología dicha interacción es muy importante, pues su inclinación al trabajo de campo la expone directa y permanentemente a la acción de las heterogéneas y contradictorias fuerzas que se desplazan en el espacio social. Además, pretendemos una investigación que al explorar

¹⁰ Usamos el concepto mito en el siguiente sentido: la expresión de “todo un conjunto de anhelos, temores, dogmas (políticos, económicos o religiosos) o simplemente utopías; es decir, muchas de las creencias sobre las que actuamos y sobre las que, sin ser racionalmente comprobadas, se sustentan las ideologías e, incluso, el orden de la sociedad” (Silva 2004: 144).

¹¹ En la mayoría de los casos se han realizado balances bibliográficos.

el conocimiento no solo lo explique, sino también brinde herramientas de análisis que sirvan para enriquecer tanto la teoría como el trabajo de campo.

Metodología

Nuestro trabajo es un análisis de los discursos académicos, es decir, realizamos una inmersión intertextual que nos permite acceder al fenómeno estudiado a partir de las características y las interrelaciones que se producen entre las ideas, los conceptos y las categorías. No solo nos interesa el análisis de lo que el autor enuncia, sino también el espacio en el cual lo hace; de igual manera, asumimos el discurso como verdadero en sí mismo, en la medida que tiene el reconocimiento vigente de la comunidad del conocimiento; por ello nos centramos en las imágenes que construye y cómo a partir de ellas va configurando la realidad, al margen de su correspondencia con los hechos. Además de las fuentes antropológicas recurrimos a información producida en otras disciplinas como por ejemplo la literatura, la sociología, la política y la historia. Partimos de la idea siguiente: el intercambio interdisciplinario es la mejor forma de entender un fenómeno.

El privilegiar un marco teórico – metodológico implica exponer el trabajo a algunas limitaciones. Así por ejemplo, nos distanciamos del rasgo distintivo de la antropología: el trabajo de campo y la producción etnográfica. Estamos convencidos que ambas no son excluyentes de otras formas de acercarse a los hechos desde la antropología. Al respecto, creemos que resulta necesario realizar una “antropología de gabinete”, pero diferente a la tradicional; es decir, no la que habla de lo ignoto y esencializa, sino la que aprovechando los medios que brindan los recursos tecnológicos contemporáneos complementa el “estar allí”. Por otra parte, al concentrarnos en el fenómeno urbano capitalino quedan al margen de nuestro trabajo las investigaciones producidas en las otras regiones del país.

Hemos seleccionados tres textos escritos por antropólogos o que contaron con la participación de ellos. Constituyen el núcleo a partir del cual cruzaremos las fronteras de nuestra ciencia para acceder a un intercambio interdisciplinario. Los textos seleccionados son los siguientes: *Informe antropológico: la comunidad de Uchuraccay y la región iquichana* escrito por Fernando Fuenzalida y Juan Ossio (este texto forma

parte del Informe de La Comisión Uchuraccay presidida por Mario Vargas Llosa); *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980* cuya autoría corresponde a José Matos Mar y, finalmente, *Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*, de autoría múltiple: Degregori, Blondet y Lynch. La pertinencia de la elección se explica porque entre los tres escritos existe una continuidad a partir de la cual es posible explorar cómo el discurso antropológico de los años ochenta fue construyéndose y tornándose hegemónico. Así, el informe antropológico sobre Uchuraccay lo planteamos como el fin de un ciclo, el límite o punto extremo para un tipo de discurso; mientras tanto, el texto de Matos Mar debe ser entendido como el punto de partida del nuevo momento que se abría en la década de 1980, es el que anuncia y proyecta los cambios; finalmente, el texto de Degregori, Blondet y Lynch se presenta como la expresión concreta de los cambios y del nuevo paradigma.

El trabajo se encuentra dividido en dos partes. La primera parte comprende la introducción que incluye el marco teórico y el marco conceptual en el cual explicamos los tres principales conceptos (nación, discurso y representación) y la forma cómo los utilizamos. No son los únicos conceptos a los que recurrimos a lo largo del texto, pero consideramos que se trata de los primordiales, por tanto, constituyen los ejes en los cuales se articulan los demás significantes. Asimismo, en esta primera parte, se encuentran los dos primeros capítulos. El capítulo I desarrolla nuestra concepción acerca de las ciencias sociales y sus formas de producir conocimiento; el objetivo de este capítulo es sustentar el trabajo a partir de una propuesta epistemológica que oriente sus principales coordenadas.¹² En el capítulo II analizamos la coyuntura que hizo posible el cambio de paradigma académico para interpretar nuestra realidad;¹³ lo que hacemos es explorar los factores políticos, ideológicos y económicos tanto en el escenario internacional como en el nacional para explicar cómo ocurrió el giro teórico en nuestras ciencias sociales. La segunda parte consta de tres capítulos y corresponde al análisis de los textos seleccionados. Así, el capítulo III está dedicado a la lectura que realizamos del Informe Antropológico escrito por Juan Ossio y Fernando Fuenzalida como asesores de La Comisión Uchuraccay.¹⁴ En el capítulo IV analizamos la sugerente

¹² Es necesario mencionar que esta parte fue publicada en la Revista Desde el Sur (2009).

¹³ El contenido de esta sección forma parte del libro *La edad de la inocencia: el discurso antropológico y la hegemonía del sujeto democrático* (Merino 2008).

¹⁴ Una versión preliminar fue publicada en la Revista Lhymen (2007).

propuesta de Matos Mar a partir de su texto emblemático: Desborde Popular y crisis del Estado; mientras tanto, el capítulo V se lo dedicamos a Conquistadores de un Nuevo Mundo de Blondet, Degregori y Lynch. Finalmente, presentamos nuestras conclusiones.

Esta investigación es en gran medida una continuación de mi tesis de licenciatura; en aquella oportunidad estudié el discurso antropológico de los años ochenta pero centrado en los factores que hicieron posible la hegemonía de lo que he denominado el sujeto democrático, es decir, la caracterización contemporánea de los actores sociales como agentes políticos. Ahora, al explorar las representaciones y las imágenes acerca de la nación peruana cierro el círculo de mis preocupaciones por entender -y hasta cierto punto descifrar- las formas de producir conocimiento que predominaron en esta década.

II

ESTADO DE LA CUESTIÓN

En esta parte revisaremos los principales trabajos realizados acerca de los sectores populares en Lima. No se trata de un balance exhaustivo que intente abarcar la totalidad de la producción sobre el tema; lo que nos interesa son los textos más representativos para trazar algunas líneas generales que, además de organizar la información, permitan entender los discursos en su contexto específico. En los estudios urbanos ubicamos tres momentos que aparecen como una discontinuidad con respecto al anterior y que cronológicamente corresponden a los siguientes años: a) 1970-1980, b) 1980-1990 y c) de los años 90 hasta el presente.

Dicotomía entre lo andino y lo occidental

Desde una perspectiva macrosocial, entre los años 60 y 70, en la mayor parte de las ciencias sociales predominó una visión dualista sobre nuestra realidad. Esta se basaba en la dicotomía campo/ciudad que tomaba en cuenta, principalmente, las características y los diferentes niveles de articulación de los espacios históricos culturales del país. Se percibía el Perú compuesto por espacios con diferentes niveles de desarrollo y, por tanto, con características propias de articulación al escenario mayor: el sector moderno capitalista. La existencia de “desarrollos culturales regionales” desiguales permitía la hegemonía de determinadas zonas con respecto a otras; en este sentido, las áreas urbanas y capitalistas ejercían el control y la hegemonía sobre las zonas rurales que aparecían como las dominadas y dependientes. Esta forma interna de articulación era la consecuencia de un sistema mundial de dominación en el cual el Perú aparecía como un país dependiente y los (sub)desarrollos internos se definían por sus vinculaciones con el mercado tanto interno como externo.

La antropología, desde su institucionalización como disciplina académica con la fundación del Instituto de Etnología y Arqueología de U.N.M.S.M. (1946), sus primeros trabajos tuvieron como tema principal a la cultura andina a partir de investigaciones sobre el Folklore, la aplicación de proyectos de desarrollo y el estudio las comunidades campesinas. El objetivo de estos primeros estudios buscaba “señalar y estudiar los elementos culturales e institucionales autóctonos que superviven en los sectores tradicionales de la sociedad peruana” (Aramburú 1978). Entendida así la antropología se presentaba como el estudio de las invariantes culturales. Si tomamos en cuenta que los estudios sobre el Folklore ya tenían un importante desarrollo a partir del impulso regionalista propio de las provincias, podemos asumir que el objeto específico delimitado por la antropología para sus fines teóricos y prácticos fue la comunidad campesina.

El espíritu práctico de la antropología le permitió la realización de programas de aplicación que buscaban propiciar el desarrollo en las comunidades campesinas que servían como escenario para los experimentos. Estos proyectos se implementaron en pleno contexto de la guerra fría y como parte de la estrategia implementada por los E.E.U.U. para impedir el avance del comunismo a nivel mundial. El Proyecto Perú – Cornell (1952) fue el más importante de los programas implementados durante esta época y contó con la participación, además de la Universidad de Cornell (EEUU), de la Universidad de San Marcos y el Instituto Indigenista Peruano creado por Luis E. Valcárcel. Este proyecto se ejecutó en cinco comunidades indígenas ubicadas en Canadá, India, Tailandia, EEUU y el Perú; en nuestro caso se trató de la comunidad de Vicos, ubicada en Ancash. Los resultados no fueron alentadores, pues, no obstante los ambiciosos objetivos modernizadores, el proyecto terminó a la deriva en medio de un contexto violento originado por las movilizaciones campesinas que al reivindicar sus tierras pusieron en jaque al sistema de haciendas. Resulta interesante entender estos hechos como los límites que encuentra la modernidad o por lo menos un tipo de modernidad en nuestra realidad histórico cultural.

Las herramientas teóricas y metodológicas utilizadas por la antropología durante sus primeras investigaciones tuvieron fuerte influencia de la escuela francesa, británica y norteamericana, pero especialmente de los conceptos y postulados del culturalismo norteamericano, centrado en el estudio del cambio y el contacto cultural. Dichas

investigaciones describieron los procesos de aculturación operados en las comunidades tradicionales ante el avance de la sociedad capitalista y los cambios que se operaban en los migrantes al llegar a Lima. Ante la creencia predominante que el Perú se encontraba en un proceso de transición inevitable hacia una sociedad urbana, moderna y de talante occidental, la preocupación principal de la mayoría de antropólogos fue determinar las invariantes culturales y elaborar un “inventario” de las expresiones culturales andinas que pervivían.

Es por ello que fueron primordializados tanto la cultura andina como el migrante serrano en la ciudad capital. Esto es explicable si consideramos que en los principales discursos – especialmente en la sociología - predominaba cierta visión negativa de las posibilidades de desarrollo del mundo andino, pues no solo se encontraba expuesto a la extinción cultural, sino que además lo componían elementos y valores culturales contrarios al proceso modernizador que el país experimentaba. Frente a esta lectura, los estudios antropológicos buscaron rescatar el legado cultural andino como factor fundamental para la adaptación en la urbe de los “nuevos limeños”. De esta manera, la antropología planteaba una crítica a la visión desarrollista de la modernidad y abría las puertas a entender dicho fenómeno como parte de un proceso singular. El problema es que en el tráfago incurrió en un error similar: la idealización de los agentes sociales y sus valores.

A partir de la expansión urbana y del creciente fenómeno de la migración interna se desarrollaron los estudios urbanos. Los primeros trabajos realizados por la antropología urbana tuvieron como interés dos fenómenos de raíces andinas que aparecían en Lima: las invasiones de terrenos públicos y privados que originaban barriadas en los alrededores de Lima metropolitana y las asociaciones de provincianos que comenzaron a aparecer durante la segunda mitad de la década de 1950.¹⁵ Las barriadas fueron, durante los primeros años de las migraciones, la principal forma de

15 Entre la bibliografía acerca de las barriadas en Lima destacan la investigación de José Matos (1977): *Las barriadas de Lima 1957* y el trabajo de David Collier (1978): *Barriadas y élites*; de Odría a Velasco. En lo referido al estudio de las asociaciones de provincianos destacan los trabajos realizados por Teófilo Altamirano: *Estructuras regionales, migración y formación de Asociaciones Regionales en Lima Metropolitana* (1977); *Presencia andina en Lima Metropolitana: estudio sobre migrantes y clubes de provincianos* (1984). También se puede revisar a Paul Doghty (1978): *El caso de las Asociaciones Provinciales Voluntarias de Lima: algunos problemas metodológicos y de interpretación*; F. Jongkind (1971): *La supuesta funcionalidad de los clubes regionales en Lima*; y William Mangin (1964): *clubes de provincianos en Lima*.

ocupación del espacio por parte de los migrantes. A partir de ellas se estudiaron a sus pobladores, las motivaciones que tuvieron para abandonar sus lugares de origen y la adaptación cultural al espacio urbano. Desde la barriada se reconstruía el proceso migratorio poniendo énfasis en las motivaciones psicosociales que impulsaron al provinciano a dejar su lugar de origen; ya en la ciudad se destacaban sus experiencias previas como elemento fundamental para la adaptación. Parece haber sido una característica general de los antropólogos la poca o nula preocupación por las relaciones de poder, tanto verticales como horizontales, en medio de las cuales se desenvolvían estos migrantes. Este campo quedó reservado para los sociólogos y economistas.

Mientras tanto, las investigaciones etnográficas sobre las asociaciones de provincianos nos mostraban estos lugares como el “refugio” propicio para que los migrantes pudieran recrear sus costumbres, sus prácticas sociales y mantener sus vínculos con el lugar de origen. El club era para los provincianos no solo una forma de mantener sus costumbres sino también una estrategia, tal vez la más importante de las generadas en el nuevo contexto, para adaptarse a la “gran ciudad”. Algunos estudiosos como Mangin (1964) y Doughty (1978) pusieron énfasis en los aspectos positivos que los clubes provincianos tenían para la socialización del migrante en la ciudad, mientras que otros como F. Jongkind (1971) resaltaban las contradicciones y los conflictos al interior de estos lugares y cuestionaba la supuesta funcionalidad de los clubes regionales en Lima. Otra vez el tema del poder en el centro de la disyuntiva. Podríamos señalar que la antropología esquivó el tema, sin embargo, siempre se encontró describiendo – en la mayoría de los casos implícitamente - relaciones asimétricas.

Además de resaltar el rol prevaleciente de la cultura andina como estrategia para la adaptación en Lima, otros temas que se estudiaron fueron las relaciones de parentesco, la importancia del compadrazgo, los vínculos de solidaridad y reciprocidad; es decir, los elementos que unificaban a los provincianos y les facilitaban su inserción en la “gran ciudad”. Sin embargo, el proceso de adaptación también presentaba nuevos retos y problemas que cotidianamente debían enfrentar los migrantes, como por ejemplo: falta de viviendas, carencia de servicios básicos, pobreza, marginación, racismo, desempleo, división familiar, falta de capacitación laboral, deficientes niveles de escolaridad, etc. Frente a estas nuevas circunstancias que experimentaban los provincianos la cultura andina, dentro de la perspectiva antropológica, aparecía como

“transvasada” del campo a la ciudad resultando primordial para concretar una exitosa adaptación.

Como hemos señalado, esta visión positiva perdía de vista parte de las relaciones de poder en medio de las que ocurre la producción cultural, además soslayaba los problemas individuales y colectivos que padecían los provincianos en los barrios marginales de Lima.¹⁶ Los estudios de psicología social constataron el incremento de las conductas depresivas y violentas así como de las actitudes pesimistas entre los provincianos. La desintegración familiar, la baja autoestima del poblador, el alcoholismo, etc. eran conductas recurrentes entre los provincianos en Lima, quienes más que sentar las bases del progreso estaban enfrascados en una lucha cotidiana por sobrevivir. En consecuencia, los valores colectivos andinos se desvirtuaban en una urbe individualista y excluyente dificultándose la integración de los provincianos; pero no solo ello, sino que aparecían en franca confrontación con el nuevo escenario social.

Durante la década de 1970 la influencia del marxismo y de la teoría de la dependencia en la reflexión sobre la realidad latinoamericana fue predominante. Los estudios en los que se planteaban la base económica como determinante de la sociedad ocuparon la mayor parte de las preocupaciones académicas. Entre los temas principales los científicos sociales privilegiaron las relaciones que establecían los países centrales con los periféricos, el desarrollo y su vinculación con el subdesarrollo, los procesos ideológicos, el conflicto entre clases sociales y las luchas por la liberación nacional. Esta perspectiva de análisis, en la que predominaba el enfoque socioeconómico, se distanciaba de las investigaciones antropológicas que, por su talante culturalista, presentaba al mundo andino desvinculado de las contradicciones sociales, las relaciones de poder y las influencias de la capital.

El marxismo y la Teoría de la Dependencia elaboraron una lectura clasista e ideológica del fenómeno urbano popular. Los procesos migratorios fueron entendidos como consecuencia del subdesarrollo del país y su condición de economía dependiente con respecto a los capitales transnacionales. La penetración de los capitales extranjeros

¹⁶ Las investigaciones auspiciadas por el Departamento de Higiene Mental del Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social a cargo de Baltazar Caravedo, Humberto Rotondo y Javier Mariátegui publicados como Estudios de Psiquiatría social en el Perú (1963).

(imperialismo) desarticulaba las formas tradicionales de organización andina agudizando la crisis del agro que terminó expulsando a miles de campesinos desposeídos hacia las ciudades. Estos provincianos en Lima debido a sus bajos niveles de escolaridad, a la falta de capacitación técnica que ostentaban y a los límites que imponía un crecimiento capitalista dependiente, no podían ser absorbidos por la estructura productiva nacional. Por tanto, se convirtieron en los marginales de un incipiente y dependiente proceso de Industrialización por Sustitución de Importaciones (ISI). La consecuencia de todo ello era el aumento de las tasas de subempleo y desempleo, expandiéndose vertiginosamente la pequeña producción mercantil y los trabajos artesanales al margen de la legalidad existente. Es en este contexto que se comienza a utilizar la noción de “economía informal” como parte de una visión sectorial del problema. Es decir, la existencia de dos sectores económicos funcionando de manera paralela: el formal y el informal; este último “compuesto por unidades económicas caracterizadas por su escaso nivel de capitalización, uso de tecnologías simples, baja calificación de la mano de obra empleada, entre otras variable” (Adams y Valdivia 1991: 21).

La preocupación por el estudio de los conflictos, por las transformaciones políticas así como la asunción que las variaciones en el rumbo de los pueblos pasaba fundamentalmente por las modificaciones en la base económica, tuvieron como consecuencia que los temas culturales fueran soslayados. No obstante ello, podemos destacar dos aportes importantes: el de Aníbal Quijano (1980) y el de Augusto Salazar Bondy (1969). El primero estudió desde una perspectiva marxista el proceso de dominación cultural y el surgimiento de un nuevo sujeto urbano, marginal y en transición: el cholo; se trataba de una aplicación de la teoría clasista al problema de la identidad cultural en el país. Para Quijano la cultura formaba parte de la estructura de la lucha de clases; aquí, la producción cultural se debatía entre la uniformidad que promueve el imperialismo y la diversidad propia de los pueblos y grupos sociales. Para él, la diversidad cultural solo podría expresarse en su plenitud si es parte de un proceso de liberación social. Mientras tanto, Salazar Bondy, en una línea afín de análisis, planteaba que la cultura peruana expresaba la situación de subordinación de la sociedad peruana con respecto a los países centrales, por tanto, constituía una cultura de la dominación en la que predominaban la inautenticidad y la distorsión de los valores, en una evidente situación de alienación cultural. Frente a los estudios funcionalistas de la

antropología cultural, ambos entendieron la producción cultural como un problema que formaba parte de las relaciones de poder, la lucha de clases y los procesos ideológicos. Al margen de sus innegables valores académicos, el problema mayor de esta perspectiva radica en que en sus análisis las interacciones culturales quedaban subordinadas por los fenómenos políticos y económicos, es decir, se perdía de vista el rol productivo de la cultura.

En síntesis, durante estas décadas encontramos diversidad de enfoques y perspectivas teóricas para abordar el fenómeno urbano popular. En los estudios antropológicos la principal influencia fue el culturalismo norteamericano. Por otra parte, la cultura andina fue esencializada y los migrantes con sus desplazamientos hacia Lima se convirtieron en los agentes activos del continuo campo – ciudad. El marxismo también influyó en los estudios antropológicos, sin embargo mayor impacto generó entre los sociólogos y los economistas quienes privilegiaron en sus análisis el conflicto social, las contradicciones del proceso capitalista y la marginalidad del migrante. Lo importante es que las ciencias sociales en general, desde diferentes perspectivas indudablemente, tuvieron como preocupación central al escenario urbano. Se estaba preparando el tránsito del campo a la ciudad a partir de la academia y en correspondencia a las nuevas relaciones de poder que el sistema imponía.

El triunfo de la cultura andina.

La década de 1980 representó para las ciencias sociales un cambio fundamental de posiciones que significó:

“... un giro temático, teórico y metodológico (...) cuando los científicos sociales peruanos comenzaron a preocuparse cada vez menos por los problemas “estructurales”, para interesarse más en aquellos fenómenos vinculados a las experiencias, valores, ideas y sentimientos de los actores sociales” (Cortázar 1992: 164).

El debate en las ciencias sociales evolucionó desde la preocupación por fenómenos como la dominación – tanto interna como externa – y las relaciones de dependencia económica hacia el estudio de los individuos, los grupos humanos, y las

colectividades específicas como agentes generadores de interacciones sociales y de identidades. Como señala Cortázar se abandonaron conceptos, categorías, y convenciones muy importantes utilizadas para definir los fenómenos sociales durante las décadas previas: estructura económica y política, clases sociales y lucha de clases, Estado, poder, dominación, imperialismo, revolución, etcétera; para centrarse en otros conceptos – en algunos casos nuevos aportes - que van a ser predominantes a partir de la década de 1980: cultura, ciudadanía, movimientos populares / sociales, mentalidades, subjetividad e individuos.

Los antropólogos privilegiaron la perspectiva cultural. Para ser más precisos, debemos reconocer que la antropología peruana desde sus orígenes se mantuvo fiel y nunca abandonó a la cultura como su objeto principal de estudio. Es probable que, debido a ello, desde la disciplina sociológica se viera con ciertos “aires de superioridad” a la antropología, pues los sociólogos se preocupaban por los problemas estructurales de la sociedad, que eran considerados los temas determinantes para el cambio social. Pero, con la renovación teórica de los años 80, la perspectiva cultural ganó en importancia frente al análisis socioeconómico y con ello la antropología recuperó espacios en los debates sobre nuestra realidad.

Es desde de esta nueva posibilidad interpretativa que la cultura andina pierde su valencia negativa, por tanto, ya no es percibida como contradictoria ni opuesta a la modernidad, sino como funcional y necesaria para una modernidad con rasgos propios, singular. Las características culturales andinas ya no se encontraban destinadas a extinguirse o a ser “rescatadas” como vestigios para museos, pues habían demostrado a través de su principal agente social – el migrante - gran capacidad para recrearse y renovarse en el nuevo contexto sociocultural del país.

A la luz de las nuevas herramientas analíticas, los especialistas destacaron los valores culturales que permitieron no solamente una inserción e integración exitosa al espacio urbano; sino que, ahora, dichos valores culturales resultaban fundamentales para el desarrollo económico, la consolidación democrática, la construcción de la identidad nacional y la modernización del país.¹⁷ Para Adams (1989) la cultura del pueblo de

¹⁷ Los textos más representativos de esta tendencia interpretativa: Carlos I. Degregori, Cecilia Blondet y Nicolás Lynch (1986): *Conquistadores de un Nuevo Mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de*

origen influencia fuertemente, en términos individuales, en el devenir de los migrantes y en la ciudad se enlazará con los logros alcanzados por los migrantes pioneros para otorgarle direccionalidad al proceso migratorio. En la construcción de redes sociales el parentesco es la principal herramienta, pues permite la llegada a la capital, facilita la inserción en las relaciones sociales, organiza la nueva vida y permite la reproducción individual y colectiva del migrante.

En cuanto a la cultura criolla que caracterizaba a la ciudad capital, ésta no solamente había sido redefinida por los valores de la cultura andina, sino también había sido regenerada en sus elementos históricamente más perniciosos como su carácter rentista, espíritu burocrático y poca inclinación a las actividades productivas.

En este momento nos encontramos frente al “triunfo” de la cultura andina colectivista, recíproca, plural y democrática sobre una cultura criolla rentista, individualista y excluyente. En consecuencia, la cultura e identidad nacional en formación fue entendida como el resultado de un proceso con múltiples interacciones e influencias recíprocas entre ambas raíces culturales, pero con claro predominio de los valores culturales andinos.

Con respecto al período anterior hay un claro distanciamiento. Los sectores populares habían dejado la condición de invasores y marginales; esta condición les permitía construir su identidad política orientada hacia el cambio como parte del esfuerzo colectivo y solidario. Entre los elementos que facilitarían este proyecto destacan la herencia del colectivismo y la reproducción andina, la devoción religiosa popular y el espíritu de superación (Portocarrero 1991). Ahora, estos actores sociales aparecían como poseedores de una mentalidad popular moderna que redefinía las creencias e identidades tradicionales. Por tanto, “El espíritu de las nuevas organizaciones populares tiene poco que ver con la herencia andina. Ellas son “libres y

Porres; Jurgen Golte y Norma Adams (1987): Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la Gran Lima; José Matos Mar (1988): Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú de la década de 1980; Carlos Franco (1991): La Otra modernidad. Imágenes de la sociedad peruana; Manuel Marzal (1989): Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima; Norma Adams y Néstor Valdivia (1991): Los Otros empresarios. Ética de migrantes y formación de empresas en Lima.

voluntarias”, en tanto la comunidad tradicional aparece como una carga heredada” (Portocarrero 1991).¹⁸

El avance de los sectores populares no solo alteraba el escenario político, sino que además modificaba las relaciones económicas incrementándose notablemente la microempresa y el sector informal. Durante los años ochenta se produjo un crecimiento llamativo de este sector llegando a implementarse desde el gobierno de turno - primer período de Alan García - “algunas políticas de apoyo al sector informal, principalmente centradas en el acceso al crédito” (Adams y Valdivia 1991: 22). No es de extrañar que por estos años surja la propuesta del Instituto Libertad y Democracia (ILD) dirigido por Hernando de Soto¹⁹; se trataba de una apuesta neoliberal que denunciaba la existencia de una excesiva legislación como la raíz del problema de la informalidad. En otros términos, el sector informal era entendido como un espacio al margen del orden legal existente (Adams y Valdivia 1991). En cuanto a los pobladores, De Soto va a poner énfasis en destacar el individualismo, el espíritu empresarial, el afán de inversión y lucro que ostentaban por encima de sus tendencias colectivistas. A la luz de esta perspectiva, podemos arribar a la conclusión que los sectores populares constituyen una fuerza creativa e impulsora del desarrollo capitalista, pero cuya fuerza y vitalidad se ve truncada por la ineficacia del Estado y su estructura burocrática.

La inserción económica de los migrantes al circuito mercantil capitalista de la ciudad, así como el éxito de muchos empresarios de origen provinciano era evidente y entusiasmaba a gran parte de la academia. Las relaciones de parentesco, el compadrazgo, los vínculos de solidaridad y reciprocidad entre paisanos se habían erigido en pilares para constituir una “ética migrante” productora, de profundas raíces campesinas que se articuló funcionalmente con las relaciones hegemónicas permitiendo el éxito de los provincianos en la capital.

En síntesis, la denominada “gran ciudad” – Lima - se mostraba “andinizada”, pues evidenciaba haber sido “conquistada” por los provincianos y sus descendientes de los sectores populares a través de sus estrategias culturales de raigambre campesina. La

¹⁸ Las comillas corresponden al texto citado.

¹⁹ Al respecto ver: Hernando de Soto (1986). Para una crítica de la perspectiva liberal de De Soto y, en general, de los diversos enfoques sobre la informalidad en América Latina ver Pérez Sáinz (1991).

capital representaba un espacio múltiple, diverso, de “todas las sangres”; que expresaba una nueva cultura urbana de naturaleza sincrética y contradictoria, cuyo sustento habría sido la capacidad de los valores andinos para recrearse y asimilar lo positivo de la cultura urbana. Para decirlo en términos de Matos (1988), Lima constituía la nueva conciencia nacional del país.

En la confrontación a la que nos remitía la dicotomía andino/criollo, la cultura andina resultó vencedora frente al proceso de aculturación que debió experimentar, reconstruyéndose en una nueva síntesis que, ahora, se evidenciaba como la nueva identidad del país.

La reorientación de los estudios urbanos

Estos años no corresponden a la etapa que cubre nuestro estudio, por tanto, solo mencionaremos algunos elementos que evidencien la discontinuidad producida en el discurso antropológico. En primer lugar debemos tomar en cuenta el fenómeno de la globalización, pues tanto lo rural como lo local van a ser reconfigurados por la destrritorialización, la intensa circulación de bienes y mercancías así como por la creciente integración que generan los recursos tecnológicos. En esta nueva superficie “los actores sociales ya no se definen por su anclaje cultural en lo local, sino desde su vinculación asimétrica con lo global” (Sandoval 2000: 308); ahora, los sectores populares se encuentran insertos en múltiples redes que desbordan su entorno inmediato volviendo más densa y compleja sus interacciones por lo que se hace más difícil precisar los referentes identitarios. Van a predominar los valores urbanos y, al parecer, lo andino va a perder importancia. Lima ya no va a ser la “hermana provinciana”, pero tampoco llega a convertirse totalmente en una urbe cosmopolita y occidentalizada. El segundo elemento es “la crisis de los paradigmas”; el giro académico que ocurrió en las ciencias sociales durante los años ochenta fue consecuencia de los cambios políticos e ideológicos que ocurrieron en el contexto internacional y que tuvieron su mayor expresión simbólica en la caída del Muro de Berlín y la posterior desintegración de la Unión Soviética. La inestabilidad propiciada por estos cambios generó un clima de confusión, desorientación y cierto caos acerca de los rumbos y las decisiones políticas,

pero también puso en cuestión las convenciones y paradigmas²⁰ que regían en el ámbito de las ciencias sociales. Esto evidenciaba las interrelaciones entre producción social e ideología e incluso la dependencia de nuestro ambiente académico en relación a las coyunturas políticas.

El tercer elemento es el “(re)descubrimiento” del potencial autoritario presente entre los sectores populares. El apoyo brindado al gobierno de Alberto Fujimori, especialmente a partir del cierre del congreso en 1992, puso sobre el tapete el supuesto “espíritu democrático” de los pobladores que comenzó a ser cuestionado a partir de la siguiente idea: la existencia de una tradición autoritaria de varios siglos. Sin embargo, Rochabrún (2007[1993]) cuestionó esta tesis planteando que la conducta de los sectores populares debía ser estudiada a partir de los intereses en juego, la racionalidad política y el pragmatismo de estos sectores. En todo caso, se hacía evidente que la “cultura democrática” de los años ochenta era más voluntarismo de los expertos que realidad concreta.

En cuanto a las nuevas tendencias se hacen visibles dos: el predominio de la sociedad civil como concepto central para el acercamiento al estudio de los pobladores y la diversidad temática. La sociedad civil es entendida como un ámbito particular “autónomo del Estado y el mercado, en la que las asociaciones civiles y movimientos sociales luchan por defender y extender la vigencia de sus derechos y profundizar la democracia...” (Panfichi 2002: 13). Se expresa en la acción de los movimientos sociales y sus luchas por superar las barreras que tiene nuestro imperfecto régimen político así como en la recuperación de la tradición democrática; sin embargo, es necesario tomar en cuenta que la sociedad civil “es una realidad compleja, heterogénea, compuesta por actores, prácticas e instituciones con intereses divergentes, algunas con intereses democratizadores y otras claramente conservadores” (Panfichi 2002: 14). Por tanto, los caminos que pueden tomar las acciones de estos movimientos se presentan inciertos. Aquí también existe el riesgo de sobredimensionar las tendencias democráticas de estos

²⁰ Según Rochabrún (2007 [1993]) el concepto paradigma era utilizado en tres sentidos: “El uno referido a modos de ser de –y en– la sociedad, a las prácticas sociales, culturales y políticas, o a las condiciones de esas prácticas (...) [que] voy a denominar paradigmas *sociales*. El otro alude a modos de pensar y conocer, pertenecientes sobre todo al conocimiento especializado, aquí se encuentran las “escuelas”, “modelos” o “corrientes” en las ciencias sociales (...) los llamaré paradigmas *teóricos*. Por último (...) el término sirve también para indicar no una gran teoría, sino el campo común que permiten la confrontación y oposición de éstas. Podemos denominarlos paradigmas *epistemológicos*” (477-478).

grupos, lo cual podría terminar convirtiendo al concepto sociedad civil en una idea esencializada.

Finalmente, la diversidad temática se expresa en los nuevos desarrollos de antiguos temas como por ejemplo la interacción entre cultura y procesos comunicacionales, los clubes regionales, la informalidad y las migraciones al extranjero (Sandoval 2000). Asimismo, la diversidad de temas se manifiesta en las preocupaciones por nuevos ámbitos como el estudio de las mentalidades, la situación de los jóvenes y ancianos, el racismo, la pobreza, la violencia urbana y el desarrollo de la ciudad. Por otra parte, las inclinaciones multidisciplinarias e interdisciplinarias se afirman y potencian abriéndose un escenario muy fértil para la comprensión del fenómeno urbano.

III

MARCO TEÓRICO - CONCEPTUAL

Los referentes teóricos esenciales son Michel Foucault, especialmente, el Foucault de *La Arqueología del Saber* y de *El Orden del Discurso*. Y Edward Said con su propuesta de análisis planteada en *Orientalismo*. Foucault nos permite explorar el surgimiento y el desarrollo de los discursos en lo que tienen de coyuntural, mientras tanto Said nos permite comprender la relación que se genera entre el texto y el contexto así como reconocer la importancia del sujeto que produce como del sujeto que es producido por el conocimiento.

Entendemos el discurso como un acontecimiento, es decir lo situamos y describimos en medio de la superficie en la que se construye y legitima, definiéndose en la coyuntura a la que pertenece. Por otra parte, también asumimos el discurso como algo autónomo, esto quiere decir que no le pertenece por completo a algún sujeto creador o a alguna institución representativa. Los discursos pueden desbordar y emanciparse de sus creadores. Por otra parte, entendemos que la producción de enunciados siempre se encuentra delimitada por el control que ejercen las sociedades acerca de las posibilidades enunciativas. De igual manera, a la vez que se ofrecen una variedad de formas expresivas, éstas siempre se encuentran limitadas por las reglas de producción discursiva que rigen en un determinado contexto. De ello se desprende el hecho de que los discursos constituyen un instrumento de poder, pues “el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha” (Foucault 1987: 12). De esta forma, los discursos se construyen al articularse enunciados con el propósito de definir, delimitar y representar un referente empírico específico. Esta construcción no constituye únicamente un acto del conocimiento, sino que se encuentra imbricada por formas específicas que corresponden al mismo desarrollo del conocimiento, pero también al nivel de las

relaciones políticas. El acto de definir un referencial significa la posibilidad de constituirlo desde un sistema específico de producción del conocimiento, desde un “régimen de la verdad”; es decir se convierte en un acto que somete el objeto a las posibilidades de producción. Una muestra de ello es que los discursos funcionan como “sistemas de exclusión”; esto quiere decir que dejan al margen o subordinan la posibilidad que el objeto de estudio sea definido por otros enunciados. En otras palabras, establecen los límites de lo decible acerca del referencial que, de esta manera, es construido como producto de una correlación de fuerzas coyuntural y específica. La idea central aquí es: no siempre es posible decir y escribir todo y bajo cualquier circunstancia. O para decirlo en términos de Foucault: “tabú del objeto, ritual de la circunstancia, derecho exclusivo o privilegiado del sujeto que habla” y que ha existido y existe en todos los escenarios, especialmente en “las regiones de la sexualidad y las de la política” (Foucault 1987: 11, 12).

Planteadas así las cosas, pareciera que el individuo se pierde en las interacciones. Pero, si bien es cierto, la voluntad y decisión individual no escapan a los márgenes que las convenciones socioculturales definen, también debemos tomar en cuenta que en estas convenciones se encuentran presentes los elementos capaces de subvertir y alterar el régimen de producción del conocimiento, propiciándose así la acción creativa de los agentes sociales. Entonces, no existe condena eterna y el rol del intelectual es demostrar ello; es decir, el intelectual debe evidenciar cómo se construyó el régimen de verdad y denunciar los pilares que lo sostienen. Y aquí nos enlazamos con Said, pues nos pone frente al reto de asumir las ciencias sociales como “ciencias ideológicas”; esto da lugar para entenderlas a la luz de los discursos políticos dejando de lado la idea de que el conocimiento correcto está compuesto por ideas no políticas:

“Nadie ha inventado un método que sirva para aislar al erudito de las circunstancias de su vida, de sus compromisos (conscientes o inconscientes) con una clase, con un conjunto de creencias, con una posición social o con su mera condición de miembro de una sociedad. Todo esto influye en su trabajo profesional, aunque, naturalmente, sus investigaciones y los frutos de ellas intenten alcanzar un grado de relativa libertad con respecto a las

restricciones y limitaciones que impone la cruda realidad de todos los días” (Said 2003: 31).

Otra tesis fundamental de Said es la siguiente: “los escritores individuales influyen de manera determinante en ese cuerpo de textos colectivo y anónimo que constituye una formación discursiva” (2003: 48). Nos parece importante el sujeto, tanto el sujeto que representa como el sujeto representado y ambos deben ser asumidos como construcciones discursivas.

En la convicción de que la mejor manera de aprovechar los aportes del conocimiento es asimilando, exectorando y regenerando, tomamos las singularidades de cada referente que se enlazan de la mejor forma posible con nuestra realidad y los objetivos de la investigación. En este sentido, también utilizamos los aportes teóricos desarrollados en las últimas décadas por la antropología y las ciencias sociales en general. Lo que pretendemos es una investigación interdisciplinaria cuya propuesta supere a la rigidez conceptual que ocurre cuando no se tiene apertura para enlazar diferentes perspectivas.

Otro concepto básico es el de representación. Como sostiene Beverley (2004), la representación debe ser entendida como un acto vinculado al poder, a partir del cual es posible “hablar por” y “hablar sobre”. Esto quiere decir que a través de ella podemos definir al otro y subalternizarlo como alguien que carece de voz o cuya voz se diluye en medio de las relaciones de poder, por tanto, necesitado de representación; es esto lo que convierte al “hablar por” en un acto de delegación política. Sin embargo, la representación no se agota en la delegación política, pues el representado solo es definido parcialmente, de manera sesgada; nunca puede ser representado absolutamente deviniendo en un ser fragmentado, y es precisamente esta condición la que permite una regeneración de su representación así como la posibilidad de redefinirse a sí mismo. Mientras tanto, el “hablar sobre” nos remite a las posibilidades de representación a nivel de la comunidad de expertos. Nos estamos refiriendo al reconocimiento de una autoridad que corresponde al status del especialista, así como a un conjunto de instituciones e interacciones que ejerce dicha autoridad al atribuir la categoría de verdad a determinado cuerpo teórico – práctico; es, precisamente, en este campo, en el cual se definen las representaciones hegemónicas y, obviamente, también las subalternas. Este

es uno de los aspectos más productivos de las ciencias sociales porque permite no solo construir conocimiento sino también construir la realidad.

En una sociedad como la peruana, histórica y predominantemente oral, la escritura ha estado en medio del tráfico social como herramienta de dominación – resistencia. Mientras tanto, las expresiones orales generalmente han tenido un papel secundario en la representación y construcción de la realidad, así como en la producción de los discursos hegemónicos. En este sentido, el texto es un espacio de lucha en el cual se producen, reproducen, pero a su vez se pueden redefinir las estructuras de dominación. La posibilidad de representar constituye un juego que permite la apropiación de los elementos que otorgan legitimidad y controlan los espacios de intercambios más importantes de la sociedad, por tanto, implica necesariamente una posición de privilegio. No obstante ello, no debemos considerar dicha hegemonía como algo fijo, sino más bien como algo situacional, cuya condición siempre será coyuntural y variable.

¿Qué entendemos por nación? Benedict Anderson la definió como una comunidad imaginada, soberana y limitada, capaz de agrupar a una colectividad bajo un conjunto de premisas compartidas. En su planteamiento, fueron las comunidades criollas – especialmente las del Norte - las que concibieron de manera temprana la idea de su nacionalidad. En el caso de las elites criollas hispanoamericanas, la elaboración de la narrativa nacional habría ocurrido un poco después, teniendo como pilares a la lengua castellana, asumida como “lengua común” por las poblaciones criollas y al Estado. La importancia del planteamiento de Anderson radica en asumir la nación como una construcción a partir de raíces culturales: la comunidad religiosa y el reino dinástico. De esta forma, la tradicional conceptualización de la nación como un fenómeno histórico-político era contrastada con una perspectiva cultural que entendía el fenómeno más próximo a linajes, mitos y creencias que a ideologías (Anderson 2000: 23- 30). Lo que el autor denomina el “capitalismo impreso” – expresado, especialmente, en los periódicos y las novelas - constituyó el medio principal de representación del tiempo homogéneo y vacío en torno al cual se estructuraron las posibilidades de interacción de las colectividades, permitiendo así alcanzar la imagen de una comunidad claramente delimitada.

La crítica más importante a los postulados de Anderson viene de Chatterjee. Para éste autor, el tiempo homogéneo en el cual vive la nación solo es posible en el capitalismo utópico, y no como parte de un discurso nacional concreto. Según Chatterjee, la nación vive en un tiempo real, pues, si bien es cierto, las personas pueden concebirse en términos ideales como parte de un tiempo homogéneo y vacío, sus interacciones no están circunscritas a ésta única dimensión; por el contrario, Chatterjee considera que “El espacio real de la vida moderna es una heterotopía”, es decir, nuestras experiencias sociales transcurren en un tiempo que “es heterogéneo, disparejamente denso” (Chatterjee 2007: 60). Para él, quien parte de las experiencias del Asia y del África, existen dos dominios en torno a los cuales se articula el discurso del nacionalismo: uno material y otro espiritual:

“El material es el campo de lo “exterior”, de la economía y de lo estatal, de la ciencia y de la tecnología, un campo en el cual Occidente ha ratificado su superioridad (...) Lo espiritual, por el contrario, es un campo “interior”, que soporta a los aspectos “esenciales” de la identidad cultural. Cuanto más se triunfe en imitar los logros occidentales en el campo material, mayor será la necesidad de preservar las características de la propia cultura espiritual” (Chatterjee 2007: 91).

Aplicando esto a nuestra realidad, sería el dominio interno el espacio en el cual se habrían conservado los rasgos esenciales de las culturas indígenas a pesar de las influencias exógenas; y a partir de esta dimensión se gestaría la cultura nacional moderna, pero alternativa a la occidental. En este punto, Juan Carlos Galdo encuentra una similitud con el discurso de Mariátegui durante los años veinte:

“Mariátegui postuló la existencia de dos esferas, en cierta medida equivalentes a los dominios “internos” y “externos” que delimita Chatterjee. La “verdadera nacionalidad” corresponde así al sector indígena que tiene como núcleo el *ayllu* mientras que el Estado oligárquico criollo, apuntalado por el imperialismo anglosajón, se concibe como una instancia disciplinadora, represiva y en esa medida “externa”” (Galdo 2008: 31).

El punto que nos parece pendiente es el de los límites entre ambos dominios. Nos referimos al hecho de que entre ambos se presentan mutuas influencias, pues no se trata de dominios cerrados, por el contrario, se encuentran interactuando constantemente y, por lo tanto, modificándose uno con respecto al otro; es por ello que, para nosotros, las posibilidades para la emergencia de una cultura nacional se podrían incubar a partir de cualquiera de los dos ámbitos. Es necesario tomar en cuenta que las naciones están compuestas por elementos muy diversos y dispersos. Como señala Smith (2002), la nación moderna es un artefacto que se ensambla a partir de una variedad de fuentes culturales. Smith coincide con Hobsbawn en el carácter inventado y, de igual manera, con Anderson y la condición imaginaria de las comunidades nacionales. Los mitos de orígenes, los mitos unificadores, las historias nacionales, los símbolos y rituales aparecen como fundamentales para otorgar no solo unidad sino también sentido a comunidades que son heterogéneas y muy frecuentemente escindidas.

Entender a la nación como una pieza de ingeniería social y como un constructo cultural redimensiona el rol de los intelectuales. Los discursos especializados reconstruyen la nación desde el presente resituándola temporal y espacialmente desde fundamentos históricos reinterpretados. Es este, precisamente, el sentido que le otorgamos a la expresión “el presente crea el pasado”. Siguiendo a Smith, podríamos decir que el papel de los intelectuales (nacionalistas) es triple: redescubrimiento de la historia y localización de fuentes; la reinterpretación de los hechos, de manera selectiva, para otorgarles significado y que aparezcan auténticos; finalmente, la regeneración de la comunidad, que ocurre cuando se es capaz de movilizar a los miembros de la colectividad para ser como deberíamos ser.

CAPÍTULO 1

PRODUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO EN LAS CIENCIAS SOCIALES

Las comunidades científicas constituyen un espacio más entre los diferentes estamentos que estructuran una sociedad. Se caracterizan por tener presencia institucional, poseer organización propia –heterogénea- así como por el reconocimiento social de los demás entes que conforman el todo social. Este carácter formal es lo que otorga a los miembros de cada comunidad del conocimiento legitimidad y respaldo. Es evidente que dicho carácter no escapa a las complejidades en las cuales se desenvuelven las demás instituciones del país, por tanto, podemos plantearlo en términos relativos, pues las particularidades y las coyunturas sociales suelen delimitar su dinámica. A pesar de ello, es posible y necesario asumir a la comunidad científica como un espacio formal, reconocido y legítimo; pero a la vez, múltiple y complejo.

Entendemos el escenario de la creación científica como un producto social que se configura, en términos generales, a partir de dos procesos que se encadenan, retroalimentándose y regenerándose permanentemente. En primer lugar, es el resultado de la gestión propia, autónoma, es decir, de una dinámica endógena que transcurre a partir de las acciones objetivas y subjetivas de sus agentes, dentro de una comunidad que funciona como un “espacio social semi-autónomo”.²¹ En segundo lugar, como los resultados de su labor deben exteriorizarse en una praxis que modifique la realidad, sus consecuencias desbordan sus propios fueros, nutriéndose de las influencias exógenas que, en gran medida, la redefinen.

En nuestra realidad, la poca preocupación del Estado por la educación superior pública, la investigación y la cultura en general se expresa en los magros niveles de producción científica y tecnológica que ostentan nuestras universidades. Las instituciones privadas y las voluntades particulares parecen convertirse en el principal motor del quehacer académico. En un Informe aparecido en el diario El Comercio

²¹ Sally Moore plantea un campo social semi-autónomo como un lugar con capacidad para crear reglas, inducir a sus miembros a cumplir dichas normas, pero no deja de estar atravesado por el poder del derecho estatal; es decir el poder del Estado tiende a aumentar su influencia en los campos sociales semi-autónomos.

(2009)²² se indica que el Perú invierte en investigación y desarrollo menos de 4 dólares anuales por habitante, mientras que Brasil supera los 60, Chile alcanza los 25 y Argentina bordea los 30 dólares; esto quiere decir que el Perú invierte solo el 0,15% de su PBI en el desarrollo de la ciencia. En términos de investigación, menos del 10% de docentes universitarios investiga, y ésta se concentra en algunas universidades nacionales como San Marcos, la Universidad Nacional de Ingeniería y la Universidad Nacional Agraria. En el sector privado ocurre algo similar, pues la investigación se concentra en dos universidades: Cayetano Heredia y la PUCP. Estos datos demuestran que en la mayoría de las universidades del país no se investiga o se investiga muy poco.

Esta precariedad institucional torna a nuestra comunidad del conocimiento en dependiente de las coyunturas y, muchas veces, de las circunstancias particulares. Los reducidos espacios generan un alto nivel de competencia y, obviamente, de eficiencia, pero también limitan las posibilidades de movilidad para sus agentes, quienes se encuentran obligados a sostener disputas para acceder a recursos y privilegios. Algo fundamental, es el hecho que dicha competencia no se produce en igualdad de condiciones, pues además de las disputas horizontales, se producen luchas verticales que enfrentan a los “viejos” con los “nuevos”; es decir, se producen enfrentamientos entre los que ya se encuentran posicionados e instalados, por tanto, en capacidad de movilizar los principales recursos del entorno - la elite científica - y los grupos emergentes compuestos por intelectuales e investigadores que pugnan por ganar espacios.

Esta situación no es novedosa ni específica de nuestra realidad. La historia del conocimiento se ha forjado bajo estas condiciones que, además, resultan un estímulo para innovar en cualquier campo de la creación humana. Sin embargo, en sociedades como la nuestra se evidencia con mayor crudeza el hecho de constituir una colectividad del “bien limitado”²³ en prácticamente todos los niveles de nuestra formación social. Las consecuencias de una situación tal no son muy difíciles de establecer: los diferentes agentes sociales deben desplegar estrategias, instrumentalizar tácticas de lucha e implementar redes de múltiples reciprocidades y lealtades que, en muchos casos,

²² El Comercio 2 de agosto de 2009, año 170, N. 86. 848, sección A, págs. 8-9.

²³ Tomamos el concepto del bien limitado del antropólogo George Foster quien lo utilizó para estudiar la conducta de las familias campesinas en México. En el caso de nuestra realidad, el antropólogo peruano Carlos Delgado, lo utilizó para caracterizarla.

tienden a la fragmentación; todo ello con el objetivo de mantener y/o conseguir puestos laborales, financiamientos, reconocimiento, cargos públicos, proyectos, publicaciones, cátedras, prestigio, etc.

En esta parte nos proponemos explorar la compleja superficie en medio de la cual se produce la verdad científica con el objetivo de demostrar la naturaleza coyuntural de las ciencias sociales.

1.1. El saber y su circunstancia

No dudamos en plantear que existe una lucha por el control del saber a partir de la cual se delimita – en gran medida – lo que es posible decir:

“El campo científico como sistema de relaciones objetivas entre las posiciones adquiridas (en las luchas anteriores) es el lugar (es decir, el espacio de juego) de una lucha de concurrencia, que tiene por apuesta específica el monopolio de la autoridad científica, inseparablemente definida como capacidad técnica y como poder social, o si se prefiere, el monopolio de la competencia científica, entendida en el sentido de capacidad de hablar y de actuar legítimamente (es decir de manera autorizada y con autoridad) en materia de ciencia, que está socialmente reconocida a un agente determinado” (Bourdieu 2000: 76).

El “monopolio de la autoridad científica” permite el manejo de las posibilidades de producir los saberes que terminan asumiéndose como verdades científicas. En este sentido, debemos entender que la verdad científica nace de un régimen específico de producción del conocimiento aceptado como válido por toda o parte de la comunidad del saber, y cuya vigencia permanece soberana hasta que una nueva coyuntura crea las condiciones necesarias para permitir la hegemonía de otro paradigma. El nuevo modelo será asumido como parte de un proceso dialéctico, en el cual se (re)definen tanto la autoridad del conocimiento cuanto los instrumentos apropiados para la construcción de nuevas verdades. Estas modificaciones ocurren con cierta periodicidad en todas las ciencias originando desplazamientos endógenos; de igual manera, se modifican las

posibilidades de exteriorizar y por tanto de actuar sobre la realidad. Vista así las cosas, la verdad deviene relativa, se torna contingente y situada históricamente. El punto es que “en toda situación histórica concreta y contingente hay *una y solo una verdad* que, una vez articulada, expresada, funciona como el índice de sí misma y de la falsedad del campo que ella ha subvertido” (Zizek 2001: 141).²⁴ De esta manera, en la producción de la verdad se encadenan intereses individuales, grupales y de clase social, que operan delimitando el campo para lo decible y lo no decible con respecto a la realidad. En medio de esta dinámica los grupos hegemónicos casi siempre tendrán las mayores posibilidades de:

“... imponer la definición de la ciencia (...) más conforme a sus intereses específicos, es decir la más adecuada para permitirle (es) ocupar (...) la posición dominante (...) en la jerarquía de los valores científicos” (Bourdieu 2000: 82).

Esta capacidad de definir la ciencia implica prestigio, status, autoridad y acceso a recursos; pero, además de ello, es productiva en el sentido que es capaz de construir la realidad a partir del encadenamiento de significantes que sobre ella genera. De esta forma, la verdad no existe per se, no se encuentra en estado de pureza a la espera que la descubran, ni es expresión de una relación objetiva, pues los mecanismos por los que llega a ser, se encuentran “contaminados” por los intereses en juego.

Podríamos concluir que la verdad es el triunfo de los que utilizaron las estrategias más efectivas. Sin embargo, ello no disminuye la validez científica de los procedimientos utilizados, ni las conclusiones a las cuales arriba. Lo cierto es que otorga, especialmente a las ciencias sociales, un carácter específico que la particulariza con respecto a las otras formas de acceder a la realidad.

²⁴ Las cursivas y las comillas corresponden al texto citado.

Por otra parte, cuando los especialistas se enfrentan al escenario de los hechos, no pueden evitar la situación concreta de ser parte de dicha realidad, pues en el acto de conocer:

“... descubrimos que nuestra experiencia consiste en que nos encontramos a nosotros mismos al observar, hablar o actuar, y que cualquier explicación o descripción de lo que hacemos resulta secundaria respecto a nuestra experiencia de encontrarnos a nosotros mismos en hacer lo que hacemos” (Maturana 1996: 13).

Por tanto, no solamente tenemos la posibilidad de construir la realidad a partir de teorías, conceptos, discursos, categorías; sino que como parte de este proceso, nos estamos construyendo a nosotros mismos y, obviamente, a los demás. Entonces, el proceso de investigación resulta una dinámica que permite al sujeto definirse y definir, a partir de una multiplicidad de identificaciones tanto individuales como colectivas. Del mismo modo, la construcción de la realidad representa un acontecimiento que implica la posibilidad de instrumentalizar la realidad. Esto nos impide aceptar la creencia de que la realidad puede ser captada de forma objetiva y definida teleológicamente. Para lograr ello, sería necesario un observador que lograra abstraerse del mundo social, para ubicarse en un lugar neutro, vacío y libre de prejuicios. Por el contrario, pensamos que “la realidad surge como una proposición explicativa de nuestra experiencia de las coherencias operativas de nuestra vida cotidiana y de nuestra vida técnica” (Maturana 1996: 31).

El mundo académico es un espacio múltiple en el cual no solo se producen conocimientos sino también, y esto nos parece fundamental, es el lugar en el cual se proyectan y legitiman modelos sociopolíticos que intentan definir históricamente a las colectividades. Es también el espacio en el cual se construyen las identidades colectivas y se elaboran los discursos que permiten hegemonías y subalternidades. Además, es el lugar de las utopías, es decir, de las propuestas de libertad, que con la fuerza de un mito pueden movilizar a los grupos humanos hacia la transformación de la sociedad.

1.2. La máquina productora de alteridades

Las ciencias sociales se desarrollaron a partir del siglo XVIII como parte de la dinámica capitalista de expansión global de la cultura occidental. Esta circunstancia histórica condicionó, en gran medida, su posterior desarrollo, pues quedaron enlazadas a la estructura política y la capacidad productiva que demandaba el sistema capitalista. Esta especificidad que sitúa históricamente la emergencia de las ciencias sociales no significa, necesariamente, que ellas representen un mecánico reflejo de alguna base primordial, pues los discursos académicos configuran subjetividades y propician formas de acción que reproducen, pero también cuestionan las verdades asumidas durante las coyunturas históricas.

Visto desde una perspectiva diacrónica, el modelo capitalista ha desbordado permanentemente las fronteras de los estados – nación. Su tendencia ha sido hacia la expansión, integrando en esta dinámica los circuitos de producción y mercantilización de la producción y de la fuerza de trabajo de los espacios locales, con los grandes circuitos de la producción transnacional. De esta manera, han devenido cada vez más interdependientes los contactos entre las diferentes culturas produciéndose un distanciamiento – acercamiento del mundo en base a dos grandes bloques – no necesariamente homogéneos - : el mundo occidental y los mundos no occidentales. A partir de esta dicotomía, se terminó estableciendo una línea evolutiva a partir de la cultura occidental que subordinó a los demás pueblos del globo, convirtiendo al mundo occidental en el referente de la historia del progreso humano.

Los países latinoamericanos fueron articulados a esta estructura mundial de poder como sociedades periféricas y dependientes. Es importante tomar en cuenta que: “América se constituyó como el primer espacio / tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera *identidad* de la modernidad” (Quijano 2000: 202).

De igual manera, y de forma concomitante, el criterio racial se convirtió en

“... el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal, pues (...) los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales” (Quijano 2000: 203).

La raza se convirtió en la característica principal que definió las relaciones entre las diferentes culturas del globo; a partir de ella se han generado relaciones de alteridad que en el caso de los americanos terminaron convirtiéndolos en los otros, en el revés de Occidente. Bajo estas condiciones, América fue representada y se autorepresentó en condición de subordinada. La consecuencia de ello fue la agudización de las contradicciones étnicas, al punto de reproducirse internamente el criterio racial como marcador de distanciamiento / acercamiento. Es así que no solo se clasificó verticalmente, sino que, además, se posibilitó la estructuración de formas de pensamiento – acción que facilitó la reproducción del orden establecido. Esta forma discursiva ha tenido como objetivo construir un sujeto subordinado en función del cual operen relaciones asimétricas de control y normalización.

Desde esta perspectiva, el conocimiento en las ciencias sociales funciona como una máquina generadora de alteridades, por lo tanto, se encuentra en permanente producción de diferencias, a través de las cuales fluyen las relaciones de poder. En estas condiciones, resulta necesario asumir la producción en las ciencias sociales como elaboraciones teórico – operativas situacionales que brotan y se transforman en el complejo escenario de las interacciones sociales. No obstante ello, las ciencias sociales han constituido - y seguirán constituyendo – una posibilidad de emancipación para cualquier colectividad que experimente situaciones de dominación, explotación y marginación. Podemos resumir la ruta que han recorrido las ciencias sociales desde su aparición hasta el presente reconociendo su identificación con intereses y compromisos específicos que han permitido legitimar formas de dominación, pero a la vez ha sido herramienta principalísima de los que intentaron renovar el orden establecido.

1.3. El compromiso del investigador

El conocimiento y las categorías que se utilizan para definir la realidad estructuran las concepciones del desarrollo histórico y del cambio social. El predominio de un enfoque significa la hegemonía de una concepción del mundo. A partir de ella se clasifican, se dividen y se valorizan las creaciones materiales y simbólicas, determinándose las categorías taxonómicas que establecen las distancias y diferencias entre el nosotros y los otros. El enfoque hegemónico se asume como el modelo de experiencia social, es universalizada, y resulta un espejo en el cual nos miramos tratando de ubicarnos con respecto a ella y sus valores históricos – culturales. Así por ejemplo, en nuestra experiencia histórica, encontramos que hemos sido incapaces de mirarnos interiormente a partir de referentes propios; por el contrario, terminamos aceptando una imagen construida desde afuera:

“Aquí la tragedia es que todos hemos sido conducidos, sabiéndolo o no, queriéndolo o no, a ver y aceptar aquella imagen como nuestra y como perteneciente a nosotros solamente. De esa manera seguimos siendo lo que no somos. Y como resultado no podemos nunca identificar nuestros verdaderos problemas, mucho menos resolverlos, a no ser de una manera parcial y distorsionada” (Quijano 2000: 26).

Los proyectos de expansión para ser hegemónicos requieren no solamente del control de las estructuras políticas y económicas; sino también del control de las subjetividades y las formas de pensamiento que posibilitan a los individuos interactuar. Si por una parte, la dominación implica la exclusión y la explotación de grupos humanos a partir de estructuras de poder que implementen mecanismos de control para las poblaciones, regulando las posibilidades de acceso al poder así como el monopolio del ejercicio de la violencia legal; por otra parte, la dominación para ser efectiva debe estar acompañada de su legitimación. Esto quiere decir, la interiorización de la coyuntura a tal nivel que permita la naturalización de las relaciones sociales vigentes. En otros términos, los dominantes deben estar convencidos de su rol y, además, necesitan convencer a las mayorías de su “misión histórica”. La consecuencia de ello es que los grupos subordinados terminan asumiendo el orden establecido como

trascendente. Es solo de esta forma como las relaciones de poder devienen en productivas y esenciales.

Es por ello que la producción del conocimiento resulta fundamental en la reproducción del contexto, pero a la vez permite su cuestionamiento, convirtiéndose en uno de los espacios en los que se definen las discontinuidades históricas. En el caso de una sociedad como la peruana, con densa tradición oral, la escritura se ha impuesto como la principal forma de representación del otro. Ese otro que muchas veces es presentado como distante, extraño, peligroso y encarnación de todas nuestras limitaciones como colectividad. En este sentido, el texto siempre ha sido un espacio de lucha, capaz de reproducir o replantear las estructuras fundamentales de la sociedad; asimismo, el texto, ha reflejado las formas de apropiación de los espacios que legitiman los saberes y las vivencias colectivas.

Si la representación es uno de los vínculos que enlaza a la producción del conocimiento con las relaciones de poder, entonces no podemos dejar de preguntarnos acerca del rol social que cumplen o debieran cumplir los intelectuales. Algo que debe quedar claro es que la producción especializada del saber no se encuentra desligada de las relaciones de poder que se desplazan entre los seres humanos; es decir no puede existir distinción entre conocimiento objetivo y conocimiento político. Como señala Said (2003), no existe método que brinde la posibilidad al investigador de liberarse de su contexto, de liberarse de la subjetividad que lo constituye y le permite ser. Esto no ocurre en desmedro del conocimiento social, tan solo es una característica que lo singulariza y define. La subjetividad puede ser una fuerza motivadora que otorga sentido a la acción del investigador, el riesgo se presenta cuando la carga ideológica y los deseos del investigador son tan intensos que alteran la realidad arbitrariamente. Las contingencias laborales y académicas, la posición de clase social, y las especificidades del régimen de producción del conocimiento en una coyuntura son circunstancias que tienen implicancias en la decisión – acción del sujeto. El régimen político fluye a través de la vida social y sus instituciones, convirtiendo a la cultura en un escenario fundamental para las luchas materiales y simbólicas. En este contexto, el intelectual no cumple un rol iluminador, no es el que esclarece y libera la verdad de las nubosidades que la cubrían. El intelectual ya no es más el guía espiritual de las masas oprimidas que deban ser encaminadas hacia una sociedad ideal. Este tipo fue el modelo tradicional

impuesto por la modernidad y se sustentó en el papel desacralizador que debía cumplir el intelectual. Él debía ser el hombre que hablara contra el poder y los poderosos, él debía ser capaz de incluir a los que el sistema dejaba al margen de sus beneficios y, por último, él debía ser la pieza clave en el camino hacia el progreso. Podemos afirmar que este tipo de intelectual ha muerto y su imagen ya no pertenece a la contemporaneidad. Los cambios que han ocurrido en el mundo durante la segunda mitad del siglo XX han puesto en cuestión el rol en el cual el intelectual prácticamente aparecía como un mesías.

Actualmente nos encontramos en medio de una sociedad de consumo que pasa más tiempo cerca de las tecnologías de la información y de la comunicación que de los libros; ahora, resulta muy frecuente que un famoso artista o deportista con su vida sensual y liberal se convierta en modelo de vida antes que el estudioso de vida ascética y disciplinada.

En estas condiciones es indudable que:

“... los intelectuales perdieron su influencia sobre el conjunto de la sociedad. Impusieron con bastante facilidad su antimodernismo al mundo universitario y a una parte de la prensa y las casas editoriales, pero quedaron anulados por la inmensa masa de quienes dedican más tiempo a la televisión que a los libros, que están interesados en elevar su nivel de vida, lo cual les ha permitido adquirir electrodomésticos, tener automóvil, salir de vacaciones y hacer que sus hijos entren en universidades que antes estaban fuera de su alcance” (Touraine 2000: 356).

Pero, además de ello, está la desconfianza que existe con respecto a los intelectuales, su cercanía al poder y los servicios brindados en defensa de los poderosos han deslegitimado – no en todos los casos – el oficio del intelectual. En muchas ocasiones la defensa de las masas fue tan solo una proclama o un medio para obtener posicionamiento individual y acumular algunas ganancias. Todo ello ha vuelto muy complejo y confuso el rol del intelectual en nuestros tiempos.

Si bien es cierto, la imagen del intelectual tradicional ha perdido vigencia, las condiciones que permitieron su emergencia no han cambiado sustancialmente. Nos referimos al hecho de que la modernidad todavía representa una propuesta inconclusa, un proyecto inacabado que se expresa en las asimetrías del sistema-mundo y en las masas de excluidos que se multiplican constantemente. En este sentido, el intelectual todavía puede funcionar como un estratega capaz de unificar la razón, la libertad y la justicia, pero para ello es necesario que broten intelectuales “desde abajo” preocupados por la cotidianeidad, por desentrañar las formas cómo opera la dominación en los espacios microsociales, en las formas de intercambio interpersonales y que a partir de estas particularidades ascienda hasta el desnudamiento de las formas más generales de dominación social. Un intelectual que pueda pasar sin mayores inconvenientes del estudio del otro a la comprensión de ese otro, como punto de partida para renovar las interacciones sociales, y se convierta en un intermediario “que se desplace, no sin dificultades, entre ambos escenarios, el de los agentes hegemónicos, y el de los excluidos, destinatarios de una información políticamente relevante para sus luchas y negociaciones” (Antonelli 2002: 57). Solo de esta manera será posible denunciar las condiciones que hicieron posible la hegemonía de una verdad o verdades y fundar un nuevo régimen político de producción.

En otros términos, no se trata solamente de una nueva actitud para conocer que propicie un saber más horizontal y democrático. Pensamos que se hace necesario asumir una posición – y ello es definitivamente una decisión política – que, además de evidenciar la existencia de relaciones de dominación – algo sabido desde siempre –, provea de un cuerpo teórico práctico que permita disolver / invertir dicha situación en beneficio de los sectores dominados. En este sentido, nos encontramos más cerca de los estudios subalternos que plantean las prácticas académicas no solo como “nuevas formas de producción de conocimiento académico; [sino que] deben ser también formas de intervenir políticamente en esa producción, desde la perspectiva del subalterno” (Beverley 2004: 56).

Este intervenir políticamente implica un sujeto comprometido con un acontecimiento que se espera transformador. Como señala Boaventura de Sousa Santos:

“... dada la amplitud de los problemas que enfrentamos, necesitamos cambios muy complejos y muy amplios, que son cambios civilizacionales: necesitamos otra civilización. Ya no basta tomar el poder; hay que transformar el poder, hay que transformar las sociedades” (2009: 19).

Por tanto, de lo que se trata es de evitar que los hegemónicos mantengan su condición y ello solo es posible con una inversión de las relaciones de poder. No alcanza con cuestionar el sistema y sus mecanismos de dominación, tampoco es suficiente la crítica a la episteme dominante; lo que se requiere es dar un paso que permita plasmar dichos avances en acción social y superar la teoría. Esto resulta fundamental, especialmente en nuestros días, cuando la brecha entre teoría crítica y praxis se amplía. En consecuencia, la teoría debe ser superada con experiencias que amplíen su campo de acción y renueven sus perspectivas a partir de las demandas de “los de abajo”.

El compromiso que planteamos para el sujeto implica una utopía, entendiendo ésta como un impulso que nos obliga a una intervención parcial / general en los hechos. Este impulso se genera desde adentro, a partir de una “situación límite” que lo convierte en una actitud tanto política como ética. La utopía a la que nos referimos no debe entenderse como una teleología que propone “paraísos terrenales” de igualdad, democracia y justicia social. En otros términos, nos parece poco probable:

“la posibilidad de reconstruir la política democrática como forma de hacer avanzar la sociedad hacia un mayor *desarrollo*, entendido éste como el desarrollo de la persona, su libertad y felicidad, y de la sociedad en la que se crean las relaciones que son la condición de posibilidad y escenario del ejercicio de la libertad y búsqueda de la felicidad” (Joseph 2005: 57).²⁵

²⁵ Las cursivas corresponden al texto citado.

La política, en cualquiera de sus variantes, siempre ha sido y será el espacio de la dinámica agonal; es decir, el escenario de las estrategias, de las fuerzas antagónicas, de la contradicción. En dicho contexto, el poder deviene relación asimétrica, el otro es construido a priori, los actores se enmascaran, y predominan los fines con respecto a los medios, así como las particularidades en relación a los universales. En una realidad tan compleja y contradictoria solo pueden generarse hegemónicos y subalternos; y es precisamente ésta posibilidad de ser uno u otro lo que convierte a la política en creativa y productiva. Debe quedar claro que la política y sus relaciones en el mundo contemporáneo se encuentran muy lejos de propiciar “la construcción del bien común” que permita alcanzar lo bueno, lo verdadero y lo bello como plantea Joseph (2005: 59). Por el contrario, nos encontramos en medio de un antagonismo fundamental que no solo define a lo político, sino que además expresa la imposibilidad constitutiva de la sociedad. En lo que sí creemos es que la utopía puede emerger en este dialéctico contexto. Para nosotros, una utopía no representa un proyecto histórico que se propone el progreso y la libertad de los seres humanos. Nos encontramos muy lejos de tan “buenos deseos”.

Cuando decimos que la utopía surge como parte de una dinámica agonal, la estamos planteando como una respuesta intrínseca al sistema, históricamente ineludible por sus contradicciones y, a la vez, coyuntural en su emergencia. En otros términos, si la sociedad se encuentra definida por un antagonismo intrínseco la utopía representa la permanente respuesta para dicho excedente. De esta manera, la utopía que proponemos deviene en un acto / compromiso que debe asumir el sujeto frente a una especificidad histórica. Dicho acto / compromiso no es ajeno a la reflexividad del sujeto que se desempeña como un agente social en medio de un espacio estructuralmente antagónico y contradictorio. Además, como ya hemos mencionado, la decisión del sujeto implica tanto una definición política cuanto un compromiso ético de formar parte de los acontecimientos; esto resulta fundamental, pues es el sujeto se convierte en parte activa cuando “... en nombre del acontecimiento-verdad, interviene en el múltiple histórico de la situación y discierne/identifica en ella los signos-efectos del acontecimiento. Lo que define al sujeto es su fidelidad al acontecimiento...” (Žižek 2001: 140). Si bien es cierto existen vínculos – diríamos inmanentes – entre las formas de fabricar conocimiento y la producción de las realidades, el compromiso con la utopía regenera el

vínculo, lo vuelve positivo, apuntala el cambio, y le otorga sentido al propiciar la inversión de las relaciones de poder.

CAPÍTULO 2

EL ESCENARIO

2.1. La nueva correlación de fuerzas: el fin de una historia

Luego de finalizada la segunda guerra mundial la mayor parte del mundo quedó dividido en dos grandes bloques: uno capitalista, democrático y liberal, encabezado por los E.E.U.U. y los principales países de Europa occidental; y el otro, comunista / socialista, bajo la dirección de la ex – U.R.S.S. Esta confrontación entre las dos superpotencias – evento conocido como la “guerra fría” - constituyó una lucha política, económica, militar, ideológica, artística, científica e incluso deportiva por la hegemonía mundial. Los cambios geopolíticos ocurridos a partir de la “gran guerra” así como la expansión del modelo industrial habían redefinido el escenario europeo y la correlación de fuerzas vigentes. Es por ello que durante casi medio siglo este evento marcó las relaciones internacionales no solo entre los países europeos, sino que influyó grandemente en los gobiernos y las luchas internas de los países tercermundistas, orientando sus proyectos políticos tanto reformistas como radicales.

No se trataba de una confrontación entre dos bloques internamente homogéneos que desplegaban fuerzas simétricas, pues el nivel de desarrollo económico y militar alcanzado por el lado occidental no era igualado por el bloque oriental. A pesar del desequilibrio de las fuerzas en juego - o quizás por ello - la situación en Europa fue relativamente estable en la medida que la redistribución geopolítica posterior al conflicto no fue violentada mayormente. De esta manera, los riesgos de un apocalíptico enfrentamiento militar disminuían considerablemente en los denominados países del primer y segundo mundo. Sin embargo, la situación se muestra diferente si salimos de Europa, pues “pocos estados del tercer mundo, cualquiera que fuese su tamaño, pasaron los años cincuenta (o la fecha de su independencia) sin revolución, sin golpes militares para reprimir, prevenir o realizar la revolución, o cualquier otro tipo de conflicto armado interno” (Hobsbawm 1998: 433) En consecuencia, la “guerra fría” en Europa resultó - contra lo que la propaganda oficial anunciaba - un período de relativa estabilidad salvo algunos momentos de crisis; por el contrario, para los países tercermundistas significó el impulso que sus contradicciones internas requerían para estallar.

Según Noam Chomsky (2002) la “guerra fría” fue una construcción ideológica que permitió a norteamericanos y soviéticos disputarse la hegemonía mundial. Esta

construcción ideológica era principalmente alentada por el Estado norteamericano debido a que el “peligro soviético” no era tal, pues “la influencia y capacidad de coacción de Moscú” ya se encontraba en declive durante la década de los sesenta y resultaba palmaria al final de los años setenta. Sin embargo, la necesidad de la política norteamericana por mantener el dominio global implicaba políticas de intervención en diferentes regiones del mundo; esto hacía necesario mantener vigente la imagen del “peligro soviético” para el planeta. Mantener la alteridad radical (occidente – oriente) beneficiaba a ambos regímenes, pues visto desde los intereses locales “la guerra fría sirvió para reforzar el poder de la elite militar-burocrática cuya autoridad deriva del golpe bolchevique de Octubre de 1917” permitiéndole a los soviéticos afirmar su hegemonía en el lado oriental así como alentar movimientos revolucionarios en diferentes partes del mundo. Mientras tanto, en “lo que respecta a los Estados Unidos, la guerra fría ha sido una historia de subversión, agresión y terrorismo de Estado en todo el mundo...” en procura del control de los principales recursos y mercados (Chomsky 2002: 316).

La imagen de un mundo dividido y polarizado entre el bien y el mal, la libertad y el totalitarismo, la luz y la oscuridad, beneficiaba los intereses políticos y económicos que con respecto al resto del planeta tenían ambos superestados. Este contexto propició el desarrollo y la expansión de discursos que representaron formas diferentes de organizar la sociedad tanto del presente como la esperada nueva sociedad del futuro. En otros términos, se produjo una pugna por la hegemonía discursiva entre la democracia liberal y el socialismo; ambos discursos encarnaron formas de organización y de poder con pretensiones universales, por lo tanto, resultaban excluyentes. En este sentido, cualquier intento de propagar alguno de los sistemas justificaba la inmediata respuesta del otro. Se trataba de una permanente dinámica de acción – reacción, de afirmación - negación que bloqueaba la posibilidad de algo distinto, alternativo, pues lo diferente significaba un riesgo para ambos y no podía ser tolerado. En estas condiciones quedaba claro que esta historia solo terminaría con el predominio de un discurso sobre el otro.

La década de 1980 es de gran importancia porque en ella se expresaron cambios fundamentales. Los más importantes ocurrieron en el modo de producción capitalista, pues luego de un período de aproximadamente 25 años de bienestar económico conocido como los “años dorados”, se produjo una crisis mundial del sistema

económico, expresada en el “estancamiento de la producción, una mengua de la productividad y una intensificación de los conflictos clasistas” (Petras 2002: 18). Como consecuencia de ello, las sociedades del primer mundo “volvieron a conocer las grandes hambrunas, cuya imagen típica fue el niño exótico muriéndose de hambre, visto después de cenar en las pantallas de todos los televisores occidentales” (Hobsbawm 1998: 263). La “edad de oro” llegaba así a su final. Si bien es cierto un ciclo económico estaba culminando, también lo era que una nueva etapa de expansión comenzaba a abrirse paso. La nueva etapa consistió en una reforma radical de talante liberal. A partir de 1980 los partidarios del libre mercado desplazaron a los economistas keynesianos en la dirección de las políticas gubernamentales. Los Estados Unidos y el Reino Unido fueron los gobiernos que lideraron esta reforma neoliberal; dicho credo se sostiene en la creencia que las “fuerzas del mercado” pueden regir la vida económica de los países sin mayores controles ni participación del Estado. Esta ola neoliberal se expandió e impuso mundialmente llegando incluso, hacia finales de esta década, a las devaluadas economías de los estados socialistas que, en poco tiempo y bajo la asesoría de especialistas occidentales, también implantaron el libre mercado en sus respectivos países.

Esta reestructuración de la economía era además una redefinición política e ideológica del sistema mundial bipolar y, por tanto, de la alteridad radical. Los cambios en la estructura económica mundial tuvieron su correlato en el escenario político. Por estos años ya resultaba evidente que la U.R.S.S. no representaba una amenaza mundial, además debía enfrentar las demandas internas que una economía sin mayores rasgos de socialismo y en crisis generaba. La economía soviética se había estancado y su matriz industrial no iba a poder enfrentar las demandas de una economía mundial postindustrial. Es por ello que para los años 80 la correlación de fuerzas se había modificado nuevamente en el escenario global. La hegemonía mundial ya no era disputada entre dos bloques. Ahora, los E.E.U.U. competían con los principales países de Europa occidental – en pleno proceso de unificación económica – y la emergente economía japonesa. Por tanto, el mundo presentaba una tripolaridad capitalista en la que el fantasma del avance comunista se difuminaba cada vez más.

En síntesis, el fin de la guerra fría, la desintegración de la Unión Soviética y la imposición de la democracia liberal como modelo político económico, constituyeron las

principales expresiones de la lucha producida por el poder mundial durante la segunda mitad del siglo XX. Expresaron una correlación de fuerzas que se definió unilinealmente produciendo el colapso de la alteridad radical. El fin de la guerra fría que puso al descubierto, entre otras cosas, el cariz ideológico del mundo bipolar, así como la desintegración de la URSS, ponían el punto final para uno de los proyectos políticos que pretendió definir teleológicamente la historia de la humanidad; de esta manera, el camino bidireccional por el que avanzaban los pueblos cerraba una de sus rutas. Es decir, el riesgo que representó el comunismo como alternativa de vida social que liberase al hombre de la explotación capitalista se desvaneció por completo. Y, con ello, una forma de entender la historia humana se difuminó. En consecuencia, el capitalismo y la democracia liberal habían triunfado coyunturalmente.

2.2. Redefiniendo identidades: de la alteridad radical a las múltiples identidades

Esta emergente dinámica tuvo como consecuencia la disolución de la alteridad radical que predominó en el mundo durante la mayor parte del siglo XX. Entendemos por alteridad radical la oposición permanente entre dos maneras de concebir la vida sociocultural y el tiempo histórico. Dicha alteridad se caracterizaba por presentarse fundamentalmente en términos políticos y económicos; esto quiere decir que las estructuras de poder, constituidas por las interacciones políticas y económicas, funcionaban como la última instancia que marcaba el ritmo y el rumbo de la evolución para las sociedades, determinando su sentido histórico. Es por ello que la alteridad radical quedaba determinada en términos de una dicotomía de oposición directa, constante y recíproca.

La alteridad radical expresaba la competencia por la historia entre dos discursos políticamente excluyentes pero convergentes en sus utopías: la igualdad y la libertad del ser humano. En este contexto, para que una de las partes pueda integrarse y afirmarse colectivamente como una propuesta superior; la otra debía ser absolutizada negativamente, debía encarnar los defectos del sistema, y representar el mal absoluto. Una lucha con estas características propiciaba actitudes autoritarias e incluso posturas extremas capaces de terminar en lamentables períodos de violencia indiscriminada.²⁶

²⁶ En nuestra experiencia histórica la guerra interna iniciada por Sendero Luminoso fue un ejemplo extremo de ello.

Sin embargo, al descomponerse la alteridad radical se dio paso a un mundo en el que las posibilidades de identificarse se multiplicaron, diversificándose las experiencias colectivas. La derrota de uno de los bloques permitió al otro expandirse ilimitadamente propiciando con ello que los intercambios así como las resignificaciones de los fenómenos se volvieran comunes. Es por ello que, a diferencia del momento anterior, las alteridades múltiples en la contemporaneidad son básicamente culturales y pierden la carga ideológica que presentaron en las décadas previas.

Expliquemos esto: en el mundo postalteridad radical las posibilidades de manifestarse en el nivel simbólico resultan ilimitadas en la medida en que no representen una alternativa estructurada para las formas de poder vigente. La intolerancia política – económica del sistema mundial vigente es evidente; no obstante ello, es compensado con la diversidad cultural que expresa una sociedad civil que se presume ajena a fines ideológicos. Si bien es cierto, la construcción de alteridades se multiplica constantemente, esto no necesariamente convierte a las interacciones de los individuos en más democráticas. La paradoja es que a pesar de existir más diferencia, de producirse más diálogo y apertura, todo ello ocurre siempre en la misma dirección. Dicho de otra manera, las posibilidades de enunciar y articular discursos se encuentran restringidas a una sola forma de entender la historia bajo el riesgo de ser considerado totalitario, fundamentalista o exótico. En un mundo altamente homogenizado, en el cual casi no está permitido plantear la posibilidad de una sociedad distinta a la democracia capitalista, los temas culturales aportan la cuota necesaria de diversidad y pluralidad que en términos políticos y económicos el sistema – mundo no tolera.

En conclusión, al desplomarse esta alteridad radical, además de quedar sancionada la hegemonía de uno de los bloques – el occidental –, se perdía la posibilidad de ser el otro alternativo, el que puede disputar y competir por el control mundial y por el devenir. De aquí en adelante predominará el nosotros occidental, liberal, democrático y capitalista para el que no existe un otro radical, sino los otros culturalmente diversos.

Como señala Hobsbawm (1998), la diferencia principal entre el primer mundo y el tercer mundo fue que éste conformó una zona de revolución o de peligro inminente de revolución. Los movimientos revolucionarios en nombre del socialismo o de los

nacionalismos, los golpes de estado - en ocasiones alentados por alguna de las superpotencias - y las guerras internas han sido constantes durante el siglo XX, haciendo de esta zona una de las más inestables y convulsas del planeta. En la mayoría de los casos los conflictos en el tercer mundo constituyeron una extensión aplicada de la guerra fría. Si, como hemos visto, la guerra fría era básicamente una construcción ideológica que permitía a las grandes potencias dirigir los destinos del planeta; en los países subdesarrollados sus consecuencias desbordaron las convenciones políticas logrando potenciar las contradicciones en las que históricamente se desenvolvían estas sociedades. En este sentido, las políticas intervencionistas – directas e indirectas – de los dos superestados trajeron consecuencias nefastas para la historia social del tercer mundo. Así por ejemplo, cuando los Estados Unidos intervenían en algún país lo hacían estableciendo alianzas con los sectores más conservadores, persiguiendo el objetivo de contener el avance del comunismo; como consecuencia de ello, las revoluciones o los movimientos de liberación nacional se construían a sí mismos como nacionalistas y/o socialistas con referencia a los grupos de poder locales y al imperialismo norteamericano que los respaldaba. De esta manera, los E.E.U.U. y su modelo de organización sociopolítico devenían en el otro, en la alteridad radical que permitía a los grupos insurgentes presentarse como una alternativa progresista y diferente. De igual manera, cuando la ex-Unión Soviética intentaba ampliar su proyecto político, las resistencias y las luchas en nombre de la libertad no se hacían esperar, así como el propicio apoyo del otro superestado.

En la historia latinoamericana la revolución cubana (1959) marcó el inicio de un ciclo guerrillero que envolvió a varios países de la región, incluido el Perú. Lo que nos interesa resaltar de este acontecimiento es la manera cómo la alteridad radical redefinía los escenarios regionales; nos estamos refiriendo al siguiente hecho: inicialmente este movimiento no fue comunista e incluso mantenía diferencias con el Partido Comunista Cubano; sin embargo, dada la correlación de fuerzas vigentes en el escenario internacional “todo empujaba al movimiento castrista en dirección al comunismo, desde la ideología revolucionaria general de quienes estaban prestos a sumarse a insurrecciones armadas guerrilleras, hasta el apasionado anticomunismo del imperialismo estadounidense” (Hobsbawm 1998: 438). No negamos las convicciones de sus líderes, pero es indudable que el reto de hacer internamente viable la revolución así como de defenderla de la presión externa norteamericana, terminó por convencer a

Castro y sus seguidores de la necesidad del socialismo para Cuba. De esta manera la revolución cubana se convirtió en modelo e inspiración para líderes revolucionarios, jóvenes rebeldes e intelectuales en el resto de América Latina que, durante la década de 1960, experimentó una importante oleada revolucionaria. Es decir, a partir de este hecho o motivados por él, se produjeron movimientos revolucionarios, campesinos, y golpes de estado en diferentes países de la región reivindicándose posiciones nacionalistas, socialistas y antiimperialistas.

En el caso del Perú, las movilizaciones campesinas no solo evidenciaban las fisuras del sistema de dominación, sino también alentaban las proyecciones de los intelectuales, especialmente las de los comprometidos. El movimiento campesino había evolucionado desde los años 30 hacia una politización en su organización y objetivos. A diferencia de las movilizaciones campesinas de fines del siglo XIX e inicios del XX, cuyos objetivos eran específicos y no buscaban cambios radicales en las estructuras de dominación, los movimientos de los años 50 en adelante fueron conscientes de su realidad histórica – político y se encontraron dirigidos contra las estructuras de poder buscando modificarlas parcial o totalmente (Quijano 1979). Este ciclo de movilizaciones campesinas (1956 – 1965) se dejó sentir en todo el país, pero con mayor intensidad en la sierra sur y la sierra central. Las politizadas masas campesinas iniciaron un proceso de recuperación de tierras desatándose un período de violencia rural que evidenció los límites del control oligárquico y planteaba la necesidad de reformas estructurales. Es este el contexto en el cual se desarrolló el primer intento guerrillero en el Perú: a finales de 1950 surgió el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) cuyos líderes decidieron iniciar la acción guerrillera utilizando la estrategia foquista; sin embargo, la rápida y represiva acción del ejército peruano, junto al apoyo tecnológico - militar brindado por los E.E.U.U., acabó rápidamente con este intento.

Si bien es cierto las movilizaciones campesinas y las guerrillas fueron detenidas por medio de la represión oficial, también lo fue que las esperadas reformas políticas se diluyeron en los debates parlamentarios del gobierno de Belaúnde (1963 – 1968), sin que la perentoria reforma agraria propuesta por el régimen y reivindicada por los opositores pudiese concretarse. Era evidente, como en otros momentos de nuestra historia, la incapacidad de las elites. La situación del agro, la crisis económica y el

desprestigio político del régimen de Belaúnde propiciaron el “golpe de estado” encabezado por Juan Velasco Alvarado iniciándose al proyecto político reformista más importante experimentado por el país durante el siglo XX. En esta ocasión la insurgencia militar se sustentaba en pilares que respondían a un nuevo posicionamiento del ejército en el escenario nacional. La modernización de las fuerzas militares había permitido la introducción de conceptos que redefinían el rol de los militares en la sociedad, pues “se comenzaron (...) a experimentar una serie de modificaciones en su organización e ideología que le fueron dando autonomía respecto de la clase dominante” (Cotler 1992: 318). Estos cambios implicaban que el ejército amplíe sus funciones “como elemento clave de la expansión de las actividades del Estado, encargado de dirigir y organizar a la sociedad, en procura del desarrollo y, en consecuencia, de la Defensa Nacional” (Cotler 1992: 322). Es decir, las funciones militares que habían estado centradas en la seguridad interna y externa del país se ampliaron hacia el control y la dirección de la sociedad con el objetivo de alcanzar el desarrollo y la unidad nacional.

El modelo político que impusieron las Fuerzas Armadas originó discusiones entre políticos e intelectuales quienes no alcanzaban acuerdo acerca de su definición. Para algunos “se asemejaba a las antiguas ideas cooperativistas del APRA o el modelo yugoslavo del Mariscal Tito; mientras que otros preferían denominarlo “capitalismo de estado” (Contreras y Cueto 1999: 265). Lo cierto es que el proyecto militarista incorporaba heterogéneas y dispersas voces, sin embargo, todas ellas coincidían en la necesidad de realizar cambios estructurales. En el proyecto militar se encarnaron varios elementos afines a las aspiraciones de los diferentes grupos comprometidos con el cambio social que debía ocurrir en el país. Así tenemos que en el discurso y las acciones del gobierno militar podemos encontrar elementos de la utopía andina, del cooperativismo, del socialismo, del humanismo cristiano y del nacionalismo. Por ejemplo, una de las medidas más importantes como la reforma agraria “se basaba en influencias tan diversas como el cooperativismo demócrata cristiano, el colectivismo marxista y el tradicional espíritu comunitario andino (ayllu)” (Klarén 2004: 419).

En el mensaje a la nación por el “Primer Aniversario de la Revolución” (1969), el presidente Velasco proclamaba que el país se encontraba en un proceso revolucionario, el cual se caracterizaba porque:

“sustituye un sistema político, social y económico, por otro, cualitativamente diferente (...) Una revolución profunda y verdadera, no podía surgir de un ordenamiento político que en los hechos, discriminó y siempre puso de lado a las grandes mayorías nacionales. La realidad de una revolución así, sólo podía concretarse rompiendo ese ordenamiento tradicional. Los grandes objetivos de la Revolución, son superar el subdesarrollo y conquistar la Independencia Económica del Perú (...) Los adversarios irreductibles de nuestro movimiento, serán siempre quienes sienten vulnerados sus intereses y su privilegios: es la oligarquía” (citado en Contreras y Cueto 1999: 266).

“Revolución”, “independencia económica”, “superar el subdesarrollo”, inclusión de “las grandes mayorías nacionales”, acabar con los privilegios de la “oligarquía”, eran demandas generales presentes en el ambiente reformista que se había ido generando en el país durante la segunda mitad del siglo anterior, y que los gobiernos de turno fueron incapaces de cumplir. Entonces, no es de extrañar que políticos e intelectuales de tendencias tan disímiles, que iban desde la democracia cristiana hasta el comunismo de orientación soviética, apoyaran directa o indirectamente dicho gobierno. El desarrollo y la integración nacional resultaban asuntos pendientes desde nuestra constitución como estado - nación republicano; por tanto, alcanzar estos objetivos era un compromiso ineludible para las posiciones progresistas. Era obvia la existencia y gravitación de un “ánimo reformista” que los llevó a creer en la viabilidad del programa militar. Debemos tomar en cuenta que las fronteras entre el político y el intelectual eran cruzadas con facilidad. La militancia partidaria y el compromiso eran rasgos que definían a un intelectual más que su producción académica. Para un intelectual comprometido vincular la teoría y la práctica en procura de la acción transformadora era parte de su responsabilidad social y una manera de sintonizar con los cambios históricos que debían ocurrir.

En 1975 con la deposición del presidente Velasco por parte del general Morales Bermúdez comienza la “segunda fase” del gobierno militar. Durante este segundo momento se fueron desactivando las reformas iniciadas en la primera fase velasquista y se preparó el retorno del país al sistema democrático. Lo fundamental fue la desarticulación del avance más importante: el tejido político y social que vinculaba al Estado con los actores colectivos en procura del equilibrio, la inclusión y una idea de nación integrada, todo ello “desde arriba”. De esta manera, se logró ampliar las bases sociales del país y los espacios de “democratización”, tanto horizontal como verticalmente. Durante el período de Morales Bermúdez esta urdimbre social comenzó a ser cortada bruscamente, sin alternativas concretas que le permitieran a la población mantener en condiciones mínimas el pacto social. Las reformas militares estuvieron destinadas, en gran medida, a contener el avance de la izquierda radical, pero al quebrarse los frágiles lazos sociales y sin mayores opciones, los espacios de intercambios se interrumpieron agudizándose el problema de la representación política. Con la democracia formal iniciada en 1980 la situación no mejoró sustancialmente, pues los gobiernos de turno no fueron capaces o no les interesó reestablecer redes sociales simétricas entre el Estado y la sociedad civil. Como consecuencia de ello, el “proceso de democratización” prontamente evidenciaría sus límites y las zonas rurales más pobres así como los grupos urbanos marginales se convirtieron en tierra fértil para posiciones radicales y extremas. El sector de la izquierda reformista lo entendió así e intentó reestablecer el tejido social realizando trabajo de base entre los sectores populares, sin embargo, un pequeño grupo de la izquierda radicalizada ya había decidido escribir otra historia para el país iniciando la lucha armada.

El final para el gobierno militar lo era también, en mayor o menor medida, para las demás posiciones reformistas que asumían el cambio social sin necesidad de recurrir a la lucha armada. Es decir, en el proyecto político de las Fuerzas Armadas se condensaron muchos de los objetivos e ideales del ambiente reformista que existía en los medios políticos y académicos. Como hemos visto, esto había llevado a muchos a creer en el denominado “modelo peruano” y seguirlo, como es el caso del apoyo brindado por el Partido Comunista al proyecto militar, el cual terminó demostrando la fragilidad de la tesis soviética sobre el “trámite pacífico al socialismo”.

En esta situación, al iniciarse la década de 1980, el Perú ingresaba a la órbita de dos proyectos políticos fundamentalistas. Uno tenía su punto de partida en el mundo desarrollado y global, mientras que el otro en una de las zonas más pobres y alejadas del país; ambos procesos coincidieron de manera singular y dramática en nuestra historia. Por una parte, el fenómeno globalizador, que implicaba una reforma estructural del capitalismo en términos neoliberales imponiendo una economía de mercado de tinte fundamentalista, no solo por sus “recetas económicas”, sino también por los métodos políticos a los que recurrió para imponerse: convivencia con gobiernos autoritarios, violentos y corruptos.²⁷ Por otra parte, desde una zona rural, atrasada y alejada del “país oficial” otra historia se encontraba en gestación, una historia que iba contra el sentido que habían determinado los centros metropolitanos; nos estamos refiriendo al hecho que un pequeño grupo de la izquierda radicalizada, denominado Sendero Luminoso, comenzaba la guerra interna más sangrienta de nuestra historia republicana.

Para S.L.²⁸ el Perú representaba una sociedad semifeudal y semicolonial, por lo tanto la revolución debía iniciarse en el campo para luego tomar las ciudades. Este diagnóstico no era exclusivo de los senderistas; sin embargo, con los cambios experimentados por nuestro país durante el siglo XX el diagnóstico no resultaba acertado, pues el avance de la modernización capitalista, las migraciones, así como las reformas del gobierno militar había modificado sustancialmente el perfil del país. Pero, no podemos negar que, visto desde Ayacucho y desde otras partes de la sierra del Perú, el país en gran medida seguía siendo semifeudal, como lo planteaba S.L. No se trataba de una idea absolutizada que intentaba “moldear” una realidad prácticamente inexistente, pues de haberse encontrado descontextualizada hubiera sido imposible que S.L. construyese una primigenia base social. Esta caracterización del país reforzada por una dosis de “subjetivismo revolucionario” permitía a los senderistas dos ventajas para el inicio de la lucha armada: en primer lugar, al agravar la situación del país se agudizaban sus contradicciones otorgando legitimidad –especialmente en el medio rural- a su proyecto político – militar; en segundo lugar, preparaba el camino para que S.L. pueda emerger como el agente fundamental del cambio social de nuestra experiencia colectiva; en otros términos, les permitía presentarse como una necesidad de

²⁷ El caso emblemático de violencia política en maridaje con reformas neoliberales para América del Sur fue la dictadura de Augusto Pinochet en Chile; la cual demostró que la economía de libre mercado no necesariamente guarda correspondencia con la democracia política (Hobsbawm 1998).

²⁸ Sendero Luminoso por sus iniciales.

los tiempos, como un fenómeno que debía suceder para cumplir con una línea histórica trazada.

Es importante tomar en cuenta que Abimael Guzmán fue expulsado de Bandera Roja por rechazar el respaldo que el P.C. prosoviético brindaba al esfuerzo reformista de los militares y por reafirmar la necesidad de la revolución armada (Klarén 2004). En este sentido, si por una parte la debacle del gobierno militar permitía el retorno del país a los predios democráticos; por otro lado, parecía confirmar la lectura que el cenáculo senderista tenía de nuestro proceso político, debido a que todos los caminos reformistas habían demostrado su ineficacia. Para S.L. esto fue la confirmación de la necesidad histórica de la lucha armada.

Sendero Luminoso fue el desborde político de una sociedad en la que fracasaron todos los proyectos modernizadores y reformistas. Los gobiernos, civiles y militares, se evidenciaron incapaces de resolver los desencuentros fundamentales del país. Ante el fracaso de los reformismos, sean estos de tendencias liberales o izquierdistas, el Estado y la sociedad en su conjunto debieron enfrentar una de las etapas más difíciles de nuestra historia, pero, esta vez los costos no fueron solamente institucionales, sino también en pérdidas humanas, las que se contaron por miles. La tradicional clase política que alcanzó a recuperar el poder en 1980 se mostró carente de ideas renovadoras y programas sólidamente estructurados, por tanto, fue incapaz de atender las urgencias que aquejaban al país.

En este contexto emerge la guerra interna, como el punto extremo de un camino que se venía recorriendo sin tomar en cuenta el muy probable escenario final. Las consecuencias de ingresar a un período de lucha armada desde el punto de vista de la institucionalidad del país fueron terribles, pero más dramático resultó para miles de personas que sufrieron directamente los estragos del conflicto interno. Entre muertos y desaparecidos la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) identificó 23 969 casos, con una proyección estimada para el número total de víctimas de aproximadamente 69 mil personas, concentrándose la mayoría de éstas entre la sierra y la selva del país. Durante estos aproximadamente 20 años del conflicto armado existieron dos momentos en medio de los cuales la violencia se vivenció de manera más descarnada: el primero de ellos sucedió durante 1984 y “corresponde al momento de

mayor intensidad y que provocó el mayor número de muertos y desaparecidos (...) centrados esencialmente en el departamento de Ayacucho”; mientras que el otro pico se alcanzó durante 1989 manteniéndose “en niveles relativamente elevados hasta 1992, año en que Abimael Guzmán fue capturado y se desbarató la dirección central del PCP-SL” (CVR 2004: 24).

Lo que nos interesa resaltar de estas cifras es el hecho siguiente: en las dos últimas décadas del siglo anterior una constante de nuestra sociedad fue la violencia y la represión – en gran medida indiscriminadas –; dicho en otros términos, la guerra fue el elemento central para la definición de las interacciones de los agentes sociales. De esta manera, a la cadena de crisis y fracturas sin resolver se sumaría los efectos que produciría el desarrollo de un conflicto interno. Las consecuencias de esta nefasta articulación se expresarían de forma holística. Es por ello que el camino recorrido por nuestra sociedad llegó a afectar todos los estamentos del país, por tanto, sus contradicciones se multiplicaron y las “deudas pendientes” se profundizaron:

“La amplitud e intensidad del conflicto acentuaron los graves desequilibrios nacionales, destruyeron el orden democrático, agudizaron la pobreza y profundizaron la desigualdad, agravaron formas de discriminación y exclusión, debilitaron las redes sociales y emocionales, y propiciaron una cultura de temor y desconfianza” (CVR 2004: 462).²⁹

Los niveles de violencia y represión resultaron intensos e inmensos. Nunca antes la sociedad peruana había experimentado un fenómeno similar. Esta característica otorgó al proceso político peruano un sentido especial en relación a los demás países de la región. Nos referimos al hecho de haber experimentado el proyecto de izquierda – fracasado al igual que su línea reformista - más radical y con mayor violencia en su praxis. A ello habría que agregar el saldo en violencia que significó la culminación del conflicto. La paz nació de las armas. Es indudable que la magnitud de estos acontecimientos marcarían profundamente no solo el rumbo de las interacciones políticas, sino también las formas de producir conocimiento, de construir la realidad; es

²⁹ Las negritas no corresponden al texto.

por ello que debemos plantearnos las siguientes preguntas: ¿cómo se afectaron los discursos y la producción académica?

A manera de síntoma, debemos considerar que durante la “segunda fase” del gobierno militar se abandonó la palabra socialismo del discurso oficial de las autoridades (Klarén 2004). Este hecho nos parece significativo, pues no se trataba tan solo de una omisión que expresaba el giro hacia tendencias liberales propugnado por el gobierno; sino que representaba, además de un silencio, una ausencia que evidenciaba los profundos cambios que venían ocurriendo en términos políticos y económicos, tanto en el escenario internacional como en el contexto nacional. Por otra parte, en cuanto al nivel simbólico, se presentaba como un corte que limitaba considerablemente las posibilidades de construir la realidad a partir de una producción discursiva radicalmente alternativa. El universo enunciativo quedaba restringido; en otros términos, comenzó a delimitarse las posibilidades de lo decible y lo no decible en el escenario oficial del país bajo la hegemonía que el sistema vencedor imponía.

Este intento por controlar lo decible reducía los espacios para la construcción de propuestas que representaran una alteridad radical para el sistema. Era el punto de partida para la unidireccionalidad discursiva que caracterizaría a las producciones académicas y los programas políticos de las últimas décadas. Dicha unidireccionalidad la entendemos como aquella posición muy difundida en los medios políticos e intelectuales de asumir a la democracia capitalista como el único modelo de vida sociocultural posible. Sin estos dos valores entrelazados – democracia y capitalismo - ya no es posible otro mundo, parece ser la consigna que predomina en el mundo político y académico actualmente.

Llegaba, de esta forma, el “fin de la historia” en nuestra experiencia para un conjunto de discursos políticos y académicos que estuvieron vigentes por cerca de un siglo, disputándole el control del presente y del futuro a la democracia capitalista y privada; es decir, terminaba una manera de concebir y dar sentido a la historia. Era el final para un gran espacio de producción académica y para una forma de entender la política y la acción social. Nuestra alteridad radical se batía en retirada permitiendo la imposición de las múltiples alteridades y, de manera concomitante, la mirada de los especialistas se modificó sustancialmente. Nuevas reglas para la producción de los

discursos se encontraban vigentes y los científicos sociales debieron ajustarse a los parámetros que definían lo correcto en términos de enunciados. Ya no era posible hablar abiertamente y sin riesgos a favor de un nuevo modelo político – económico. Es decir, un campo de posibilidades quedaba bloqueado – coyunturalmente – mientras tanto otro campo se abría con múltiples posibilidades para los (re)posicionamientos.

Estas son las condiciones en las que se tornó hegemónico el discurso de la democratización. Dicha preeminencia no se produce porque este modelo teórico demostró que era superior para describir la realidad que el otro o porque los especialistas descubriesen que este paradigma es más eficiente para explicar los hechos. Fue la lucha, fue el conflicto frontal, fue el juego de los poderes, fue el triunfo de uno y la derrota del otro lo que definió la vigencia del paradigma de la democratización.

CAPÍTULO 3

INFORME ANTROPOLOGICO: LA COMUNIDAD DE UCHURACCAY Y LA REGIÓN IQUICHANA

(Juan Ossio – Fernando Fuenzalida)

El 17 de Mayo de 1980, a pocos meses de finalizar el gobierno del general Francisco Morales Bermúdez, Sendero Luminoso (S. L.) daba inicio a sus acciones armadas en el poblado de Chuschi (Ayacucho) quemando las ánforas reservadas para las elecciones nacionales del 18 de Mayo. De esta manera comenzaba el conflicto interno de mayor envergadura que enfrentó el Perú durante su etapa republicana. El avance de S.L. en la región obligó a que en 1981 el gobierno declarase el estado de emergencia en algunas provincias ayacuchanas. Al finalizar el siguiente año las Fuerzas Armadas ocupaban la zona. Las acciones violentas aumentaron desde ambas partes y en 1983 – teniendo como antecedente a un ataque subversivo - los comuneros iquichanos mataron a un grupo de senderistas en la comunidad de Huaychao. Las noticias que llegaban a Lima sobre la zona convulsionada, en muchos casos, resultaban contradictorias; esto animó a un grupo de periodistas a viajar al lugar de los hechos para investigar directamente los acontecimientos. En Enero de 1983, los ocho periodistas que viajaron fueron masacrados en la comunidad de Uchuraccay.³⁰ La noticia fue ampliamente difundida por la prensa generando posiciones disímiles con respecto a los responsables de la matanza y a la percepción de las acciones de los comuneros.³¹

La Comisión Investigadora (C.I.) de los Sucesos de Uchuraccay, convocada por el gobierno de Fernando Belaúnde Terry para esclarecer “los antecedentes, los hechos y consecuencias que tuvieron lugar en la comunidad de Uchuraccay...” (Vargas Llosa 1983:3), arribó a la siguiente conclusión: la matanza de los periodistas fue realizada por los comuneros como parte de una decisión colectiva que previamente habían adoptado en Asamblea Comunal. Según el informe, la presencia de Sendero Luminoso en la zona implicaba consecuencias negativas para las comunidades de la región, quienes se encontraban obligadas a responder con temor y retraimiento, pero a la vez, violentamente frente a cualquier incursión senderista o de extraños.

Es necesario tomar en cuenta que las fuerzas del orden también se encontraban en el lugar de los hechos formando parte del escenario de esta trágica historia. Sin

³⁰ Los datos han sido tomados de HATUN WILLAKUY (Versión abreviada del Informe Final de la CVR).

³¹ Al respecto ver Víctor Peralta (2000).

embargo, los miembros de la C.I. llegaron a la “convicción absoluta” que las fuerzas policiales y militares, representantes del Estado, no tuvieron participación alguna en la matanza de los periodistas. Por lo tanto, la responsabilidad fue completamente de los comuneros, quienes cometieron este acto criminal conducidos por un “estado de ánimo sobresaltado, medroso y furibundo” (Vargas Llosa 1983:15) que los confundió hasta el punto de confundir a los periodistas con terroristas. Pero no solo ello, en términos morales, la responsabilidad fue extendida a toda la comunidad de Uchuraccay, e incluso a todas las comunidades iquichanas, las cuales previamente habían decidido enfrentar colectivamente a Sendero Luminoso y “darles muerte”.

El informe final de la C.I., presidida por el escritor Mario Vargas Llosa e integrada por Mario Castro Arenas (periodista) y Abraham Guzmán Figueroa (abogado), fue duramente cuestionado por haber responsabilizado de los hechos, de manera absoluta, a los comuneros dejando libre de mayores responsabilidades a las fuerzas del orden, así como por haber mistificado los hechos presentándolos en el plano de los desencuentros culturales soslayando la situación política y militar del momento.³²

El “choque de culturas” diferentes no solo en términos culturales, sino también situadas en diferentes estadios de evolución fue la tesis principal a la que recurrió la C.I. para explicar los hechos; esto permitió a los comisionados afirmar que el “salvajismo, la barbarie y la postergación” fueron las causas de los crímenes.³³ Por otra parte, fue muy utilizada la imagen de Uchuraccay como una comunidad aislada y sus pobladores representados con características propias del siglo XIX. Los señores comisionados recurrieron a la dicotomía de los dos Perús: el civilizado/moderno y el tradicional/atrasado, separados por un abismo cultural. Sin embargo, dicho abismo cultural no era de tal magnitud, pues como lo demostrara Ponciano del Pino (2001) existían muchos vínculos entre los comuneros y los diferentes pueblos y regiones que incluía el acceso a bienes propios de la modernidad.

³² Las críticas no solo se centraron en el Informe Final, sino también en sus anexos que contenía los informes de destacados intelectuales. Así por ejemplo, Alberto Flores Galindo refiriéndose al informe del psicoanalista Max Hernández señalaba lo siguiente: “El terapeuta (...) termina hablando en exceso. Deja de escuchar, porque no puede escuchar. El campo difiere sustancialmente del consultorio (...) Pero lo más grave es que ante la incapacidad de escuchar –y por lo tanto de comprender-, el discurso acaba dominado por el poder” (1988: 182).

³³ La tesis culturalista fue rebatida por el Informe Final de la C.V.R. (2003); de igual manera, éste Informe aporta mayores datos como por ejemplo la cantidad de comuneros asesinados (135) luego de la

La C. I. contó, además, con la colaboración de destacados intelectuales como los antropólogos Juan Ossio, Fernando Fuenzalida y Luis Millones; los lingüistas Rodolfo Cerrón – Palomino y Clodoaldo Soto Ruiz; el psicoanalista Max Hernández y el jurista Fernando de Trazegnies. Ellos brindaron sus análisis sobre los hechos desde sus respectivas disciplinas académicas y sus informes se encuentran en el documento final como parte de los anexos. Por los objetivos de nuestro trabajo nos interesa de manera específica el texto de Juan Ossio y Fernando Fuenzalida intitulado: *Informe Antropológico. La Comunidad de Uchuraccay y la Región Iquichana*. Este documento es importante porque nos permite analizar cómo el discurso de los antropólogos sirvió de sustento a las conclusiones generales del Informe Final. Además, resulta representativo de una forma de ver a la comunidad campesina en sus relaciones con la sociedad mayor, por tanto, subyace en él una concepción acerca de cómo se tejen los hilos de nuestra comunidad nacional.

3.1. Confluencias entre el saber y el poder

La principal conclusión de La Comisión Investigadora se planteaba en los siguientes términos:

“La Comisión Investigadora ha llegado a la **“convicción absoluta”** de que el asesinato de los periodistas fue obra de los comuneros de Uchuraccay, posiblemente con la colaboración de comuneros de otras comunidades iquichanas, sin que, en el momento de la matanza, participaran en ellas fuerzas del orden” (Vargas Llosa 1983: 19).³⁴

Más adelante, los comisionados afirman:

“La Comisión Investigadora tiene la **“convicción absoluta”** de que los “sinchis” no han instigado sistemáticamente el asesinato

muerte de los periodistas por los ataques del PCP-SL, la represión de las fuerzas contrasubversivas y de las rondas campesinas así como la desaparición del pueblo hacia mediados de 1984.

³⁴ Las negritas corresponden al texto citado.

como medida de represalia o de defensa”; pero sí tiene la **“convicción relativa”** de que apoyaron tales acciones de manera aislada, de acuerdo a las circunstancias de la campaña que venían librando” (Vargas Llosa 1983: 21).³⁵

El Informe era lo suficientemente enfático para definir las responsabilidades de los comuneros y lo suficientemente ambiguo para definir el rol desempeñado por las fuerzas del orden que se encontraban en el lugar. Los señores comisionados no tuvieron mayores dudas para asumir las declaraciones de los comuneros acerca de la participación de los campesinos en la matanza, pero no actuaron de la misma manera cuando se refirieron a las órdenes recibidas de parte de los “sinchis”, así como tampoco hubo mayor interés por investigar la política antisubversiva que se aplicaba en la zona.

De esta manera, se libraba de mayores responsabilidades a las fuerzas militares y por extensión al gobierno de turno. Un gobierno que, en opinión de Bustamante (1983), se sentía deslegitimado para investigar los hechos y carecía de credibilidad en el plano internacional, especialmente en el tema de los derechos humanos. Es posible afirmar que la Comisión terminó siendo parte del juego político del gobierno para enfrentar una situación de crisis; en este sentido, los comisionados habrían sido nombrados ad hoc – en términos ideológicos - para justificar el régimen político.³⁶

Ahora bien, ¿cómo explicar y a la vez justificar el accionar de las comunidades iquichanas? El “Informe Antropológico” preparado por Ossio y Fuenzalida fue una de las voces autorizadas que sirvió de sustento, al menos en este punto, a las conclusiones de la Comisión. Los antropólogos siempre han sido considerados los expertos en el tema de las comunidades campesinas y en el estudio del ámbito rural. Por tanto, sus afirmaciones y conclusiones marcarían, en gran medida, las conclusiones generales del Informe.

Lo primero que debe ser analizado es la manera cómo fue desarrollado el informe; es decir, debemos someter a crítica los aspectos metodológicos que sirvieron de sustento al documento.

³⁵ Las negritas corresponden al texto citado.

³⁶ Al respecto ver: Montoya (1983), Macera (1983) y Lumbreras (1984).

Los antropólogos señalan lo siguiente:

“Las evidencias que hemos logrado reunir provienen principalmente de una breve visita al centro comunal de Uchuraccay, de monografías históricas y antropológicas (...) de conversaciones con antropólogos (...) de una entrevista con la profesora Alejandrina Cruz, que desde hace tres años está encargada de la escuela de Uchuraccay, de documentos sobre afectación y adjudicación de tierras que existen en el Ministerio de Agricultura y de los testimonios recogidos por la Comisión de personas que gentilmente accedieron a ser entrevistadas” (Ossio y Fuenzalida 1983: 43).

En su estructura el informe de los antropólogos se presenta como un texto que combina la perspectiva antropológica con la perspectiva histórica. Se trata de un texto que recurre a los antecedentes históricos para complementar la información del inapropiado “trabajo de campo”, así como para elaborar una imagen específica de los campesinos y su cultura que resultó funcional a los intereses políticos en juego.

En cuanto al trabajo de campo, la tradición antropológica lo entiende fundamentalmente como una observación participante. Franz Boas y Bronislaw Malinowski, cada uno en diferentes circunstancias, fueron los pioneros del trabajo de campo y a partir de la experiencia de ambos quedaron configuradas las características generales que han definido esta praxis. Así por ejemplo, el alemán Boas nos legó una serie de técnicas:

“La primera es aprender la lengua (...) si no es posible un aprendizaje total, debe ser al menos parcial (...). La segunda técnica es el empleo de buenos informantes (...). La tercera es la observación de los artesanos que realizan sus trabajos, no limitándose a ver el producto hecho (...). La cuarta es el recurso a mujeres para investigar temas femeninos (...). La quinta es recoger distintas versiones (...) pues la cultura no es tan monolítica, y tales versiones distintas pueden ser significativas

(...). Y la sexta es recoger alguna autobiografía...” (Marzal 1997: 281 - 282).

Es obvio que el cumplimiento escrupuloso de todas las técnicas sistematizadas por Boas y Malinowski no resulta tan fácil de alcanzar; sin embargo, es necesario no alejarse demasiado del “debe ser” para poder plasmar los hechos con cierta dosis de rigurosidad y cumplir con las convenciones académicas.

En el caso del informe antropológico sobre Uchuraccay queda claro que los especialistas se encontraban muy lejos de la “norma académica”. Así por ejemplo: desconocían la lengua original de los comuneros, algo que los limitaba y obligaba a recurrir a intermediarios que, en este caso, no podían ser los mejores referentes; no fueron observadores directos de los hechos, pues llegaron cuando los acontecimientos ya habían ocurrido y desarrollaron su investigación en circunstancias más propicias para una investigación judicial que para un trabajo académico; recogieron versiones sobre los hechos elaboradas previamente, es decir, no solo tuvieron acceso a interpretaciones interesadas, sino a justificaciones y no se incorporó directamente la voz de los uchuraccainos. Finalmente, los informantes que brindaron sus testimonios fueron aquellas personas que, para decirlo en términos de los autores, “gentilmente accedieron a ser entrevistadas”, por tanto, no existió muchas posibilidades de elegir a las personas más apropiados para cumplir esta misión.

Es indudable que la limitación principal fue el inapropiado trabajo de campo. Es por ello que los autores se refieren a éste como “una breve visita”, y líneas después señalan la imposibilidad de poder hacer un trabajo de campo prolongado debido a que la zona carecía de la “tranquilidad” necesaria. Esto es algo innegable, pero lo lamentable es que no se da ninguna explicación de por qué se asumió una responsabilidad de tal envergadura en estas condiciones; de igual manera, no se realiza un análisis de los hechos y de los factores que impidieron, para usar sus propios términos, el reinado de la (supuesta) tranquilidad. Esto era algo necesario, pues se trataba de elementos que influirían en la redacción del informe final así como en la interpretación de los acontecimientos. La permanencia prolongada en el lugar de los hechos o por lo menos pasar el tiempo apropiado – su precisión es polémica – permite comprender en profundidad al grupo estudiado; para decirlo en términos de Geertz (2000), de lo que se

trata es de alcanzar una “interpretación densa” de los valores culturales del grupo estudiado para así poder explicar sus conductas individuales y colectivas. Debemos tomar en cuenta que el “estar allí” es lo que da la autoridad al “yo testifical” (Geertz 1997).

Los asesores de la Comisión: “han estado una o dos horas en Uchuraccay” con el agravante que se trataba de “Gente que habla castellano, que piensa de una manera distinta, enfrentado a situaciones que no entendía, que no podían entender” (Lumbreras 1984: 7). Así, era prácticamente imposible que lograran una imagen completa de los hechos y de las contradicciones que los desencadenaron. Además, en un contexto en el cual “predominaba el despliegue policial y militar que hacía naufragar en la boca de los fusiles apuntando sobre sus cabezas cualquier posibilidad de esclarecer nada” (Haya 1984: 3). Lo que resulta criticable aquí es la ausencia absoluta de reflexividad acerca de la labor que se va a desempeñar. Si bien es cierto, no siempre existen las condiciones apropiadas para desarrollar una labor profesional ideal, es deber reclamar ciertas condiciones mínimas para emprender una aventura intelectual.

Es necesario tomar en cuenta que las acciones/decisiones de los especialistas generan consecuencias tanto para la comunidad estudiada como para la comunidad académica; en este sentido, debemos preguntarnos hasta qué punto es posible hacer concesiones sin que ello afecte la investigación tanto académica como éticamente. Hammersley (2001) sostiene que “ser estudiado puede crear ansiedad o desazón”; de igual manera, un “proceso de investigación también puede ramificarse, más allá de los efectos inmediatos sobre la gente estudiada en ese momento, en categorías más extensas de actores o de instituciones sociales” (2001: 289). También podría darse el caso que determinadas representaciones colaboren con la discriminación, la dominación y la subvaloración del grupo estudiado, como definitivamente ocurrió con el citado informe etnográfico sobre Uchuraccay.

Las fuentes que presentaron los expertos tanto en el nivel oral como en el escrito no tomaron en cuenta la voz del otro. El origen de la información resultaba externo y ajeno a la realidad estudiada, pues en su mayor parte estaba compuesto por textos y documentos de investigadores, profesores y burócratas. Y en lo referido al recojo de información producto del trabajo de campo, quedaba claro que los procedimientos y las

circunstancias “no garantizaban ni una recolección objetiva de materiales ni un análisis adecuado de esos materiales” (Macera 1984). Por otra parte, una de las principales informantes fue la profesora mestiza Alejandrina de la Cruz, encargada de la escuela de Uchuraccay desde hacía aproximadamente tres años. Este hecho es significativo, pues coincidimos con María Isabel Remy cuando señala que las personas que han hablado y representado a los indígenas han sido los mestizos bilingües, generando un discurso sobre las poblaciones quechuas y aymaras en el cual se las exotiza como sociedades intrínsecamente violentas y necesitadas de control. Estos discursos sobre los indígenas elaborados por intermediarios “han configurado la imagen que los sectores costeros, y entre ellos la clase política nacional, tienen sobre las poblaciones quechuas y aymaras de los Andes” (Remy 1991: 263). La consecuencia de ello ha sido la siguiente:

“Estas imágenes, que buscan reproducir el rol mediador de los mestizos y su propio poder en las zonas rurales, han sido tomadas sin cuestionamiento, por algunos antropólogos que han colaborado a su difusión, dándoles el peso y la legitimidad de una ciencia” (Remy 1991:274).

En el “Informe Antropológico” al privilegiarse las imágenes que habían construido los mestizos bilingües y urbanos se impuso una alteridad radical que dejó sin voz a los comuneros. Al parecer, las versiones que podrían dar los comuneros no eran tan importantes como para ser incorporadas en el informe, o tal vez si lo eran, y por ello precisamente resultaba necesario “invisibilizarlas”. Estas limitaciones intentaron ser cubiertas con la idea que el observador puede ocupar un lugar neutral, una especie de lugar vacío, desde el cual es capaz de comprender objetivamente la realidad estudiada al margen de las vicisitudes que ella evidencia:

“A cambio de esta estrechez en los detalles, hemos optado por enriquecer el material recogido hurgando en nuestra larga experiencia en contacto con la realidad andina, la cual se muestra cada vez más recurrente y, por lo tanto, predecible” (Ossio / Fuenzalida 1983: 43-44).

Como podemos apreciar, los antropólogos otorgaban legitimidad a sus conclusiones recurriendo a las herramientas metodológicas que brindaba el “contrato de la verdad” vigente en la comunidad científica. Es obvio que ello, hasta cierto punto, resulta inevitable, por lo menos como punto inicial. Lo verdaderamente importante es que de esta manera los técnicos del conocimiento se arrogaron unilateralmente la posibilidad de representación, convirtiendo sus percepciones en las únicas autorizadas para dar sentido a los hechos. En ningún momento consideraron la posibilidad de que los investigadores también eran sujetos posicionados con una carga subjetiva así como política e ideológica innegable. La posición que ellos ocupaban era una de las posibles y no precisamente la mejor para explicar los hechos. Existen múltiples posiciones que se pueden ocupar y asumir en un proceso de investigación y es obvio que en el informe sobre Uchuraccay no se encuentran presentes la multiplicidad de voces que requiere un texto. No era necesario incorporar el punto de vista de los comuneros, pues los expertos al asumir la condición de autoridades, se tornaban en los poseedores del saber y asumían la capacidad de definir los límites del discurso monopolizando la producción de la verdad.

Cierto es que este informe no es una etnografía y que la labor de recopilación de información no corresponde en estricto a un trabajo de investigación etnográfica, pues lo que define una etnografía, al margen de lo polémico que esto resulta, es el hecho de que el etnógrafo es un sujeto que “participa, abiertamente o de manera encubierta, en la vida diaria de las personas durante un período de tiempo, observando qué sucede, escuchando qué se dice, haciendo preguntas” (Hammersley 2001: 15). Como hemos visto, de hecho eso no ocurrió en el caso estudiado. Sin embargo, pensamos que la crítica metodológica se justifica porque explorar la manera cómo ha sido construido un texto es una forma de evidenciar las complejidades que subyacen a toda producción textual y, hasta cierto punto, también de denunciar cómo estas pueden ser manejadas en beneficio del orden establecido. Además, el informe se nos presenta como un documento total, es decir, se trata de un texto que intenta explicar los diferentes aspectos de la vida de los iquichanos. Incluye temas tan diversos como la geografía regional, las actividades productivas, la organización dual, la ideología tradicional, las estructuras administrativas y políticas, las autoridades y el sistema de costumbres. El producto es una imagen unificada, podríamos decir total, cerrada y casi absoluta del mundo sociocultural iquichano. No es un informe sobre un tema específico o la

explicación de una coyuntura, por el contrario, es un relato que en su presentación final se nos aparece más cercano a una etnografía clásica que a una pericia antropológica. Este ambicioso proyecto de definir una cultura a partir de un conjunto de convenciones unilaterales debe ser cuestionado no solo a nivel del discurso político ideológico sino también a partir de los pasos dados por los expertos para la construcción de la verdad científica.

3.2. La nación escindida: el indio es el otro (violento)

Es evidente que los antropólogos terminaron construyendo una representación hegemónica en la cual los comuneros iquichanos fueron mimetizados en una tradición histórica violenta que explotaba cada vez que ingresaban en contacto con el “país oficial”. Esto resultaba funcional a las conclusiones generales del informe que intentó explicar la conducta de los comuneros como parte de una confusión de la que fueron víctimas al creer que los periodistas eran subversivos que llegaban para escarmentarlos. Esta idea del indio como ser “ingenuo”, violento e incapaz de procesar en su universo simbólico los elementos culturales de la civilización, se ha utilizado en diferentes etapas de nuestra historia para justificar la aplicación de acciones represivas contra dicha población, así como de medidas que garantizasen su control y normalización social. La representación del indio como sujeto violento asociada a contenidos negativos y sancionables es un tema recurrente y antiguo en nuestra literatura social. Ha sido una imagen recurrente, probablemente se trate de la imagen que más han utilizado nuestras elites y, en tiempos recientes, también muy utilizada por los medios de comunicación. Sin embargo, también debemos mencionar que no siempre aparece esta imagen como negativa, pues en algunos casos la violencia del indio se justifica e incluso llega a ser presentada como paradigmática. Veamos algunos hitos de ambas miradas.

Durante el siglo XVIII, la rebelión de Túpac Amaru generó entre las elites criollas y peninsulares un arraigado sentimiento de temor ante los excesos que eran capaces de cometer los indios cada vez que desbordaban los límites del control político que imponía la sociedad. Las fuentes sobre la rebelión del cacique cusqueño expresaron la manera como fue asimilada dicha experiencia. Así por ejemplo, Rafael José Sahuaraura Tito Atauchi, sostuvo que la cantidad de muertes ocasionada por la rebelión

se aproximaba a 100 000 indígenas y 10 000 españoles³⁷. Al margen de la verosimilitud de las cifras, parece ser indudable que en el imaginario de las elites blancas – peninsulares y criollos – del virreinato, se afianzó la imagen del indio como ser salvaje y violento. Esto se hizo palmario con las medidas represivas contra las poblaciones indígenas que adoptó el Estado borbónico luego de la rebelión del cacique cusqueño: la supresión de la enseñanza del quechua en la universidad de San Marcos; la prohibición de la lectura de Los Comentarios Reales del Inca Garcilaso de la Vega y de los curacazgos; así como la prohibición de mantener las principales expresiones que afirmaban la identidad andina. Es así que peninsulares y criollos afirmaron una alteridad en la que los indios representaban el otro bárbaro y violento. A la ya existente imagen del indio como ser inferior, degradado y ocioso construida a partir de los primeros contactos con la cultura occidental, se le adicionaban las características de ser extremadamente violento, destructor e incapaz – en determinadas circunstancias – de distinguir entre el bien y el mal.

Esta imagen del indio generó una conciencia social de miedo colectivo o “gran miedo”³⁸ que nos puede explicar su ausencia en la mayoría de los escritos publicados en el Mercurio Peruano. Los escritores de la elite limeña que publicaron en el Mercurio “no prestaron mayor atención a la población indígena y no presentaron una visión clara de su situación” (Walker 1996: 93). La “invisibilización” del indio parece haber sido parte de la estrategia de la elite criolla limeña para construir una identidad que los reivindicase con respecto a los peninsulares sin necesidad de incorporar en su proyecto las demandas de las poblaciones indígenas. Era necesario apropiarse del sentimiento de pertenencia y del derecho de posesión con respecto a América y luego a la denominada “patria chica”; en este sentido, las poblaciones indígenas por su historicidad constituían el competidor directo, en términos simbólicos, para los afanes criollos. Dada la correlación de fuerzas durante la época, la integración a partir de una “comunidad imaginada” amplia y diversa constituía un riesgo que solo sería posible asumir – por parte de los criollos – en términos retóricos. Entonces, la elite local de finales del siglo XVIII no pudo más que autorepresentarse como atrapada entre la marginación del Estado centralista de los borbones y el temido desborde de la masa indígena. Es por ello

³⁷ Para la discusión sobre la cantidad de muertes durante la rebelión de Túpac Amaru II se puede revisar a Cahill (1999).

³⁸ La idea del “gran miedo” fue propuesta por Flores Galindo (1988).

que los políticos e intelectuales criollos cuando hicieron uso de la cultura andina para autoafirmarse recurrieron a la recreación del Imperio Inca resaltando sus valores y glorias, pero dejaron de lado a la población indígena contemporánea, cuyas reivindicaciones no debían ser oídas ni tomadas en cuenta, en la medida que ellas alteraban el proyecto modernizador de talante occidental que encarnaba la elite criolla y ponía en riesgo las bases de su dominación social.

Esta situación aparentemente contradictoria tenía, sin embargo, una lógica. Apropiándose y oficializando un discurso que originalmente perteneció a la aristocracia indígena, los criollos neutralizaban el sentido político que pudieran tener las expresiones propias de los indios. Además, como señala Méndez (1995), apelar a las reales o imaginarias glorias incas era una manera de establecer el carácter “ya dado” de la nacionalidad, y de negar la posibilidad de que ésta se fuera forjando desde, y a partir de, los propios sectores indígenas, los mestizos, la plebe y las castas.

En términos discursivos, la tesis del “gran miedo” se habría mantenido vigente hasta la etapa republicana a partir de un conjunto de características específicas que se reordenaban con las circunstancias y las coyunturas. Si bien es cierto, la historia no se repite, sí es posible ubicar algunos elementos similares en diversas etapas que se presentan con diferentes características y se articulan en otros contextos constituyendo una nueva superficie. Esto parece haber ocurrido en nuestra historia con la representación del indio como ser violento.

Su contraparte, es decir, la imagen del indio como un ser moral, cuyas acciones violentas son las respuestas a un orden injusto y opresor, la podemos encontrar desde la segunda parte del siglo XIX en las novelas indigenistas. Durante las primeras décadas del siglo XX encontramos la imagen del *nuevo indio* de García (1973), quien tomando como base no solo referentes raciales sino también culturales, ambientales y de género sexual destacaba la valentía, virilidad y reciedumbre de los habitantes de las frías y duras punas. En una línea reivindicadora, Valcárcel explicaba la violencia como una respuesta de liberación a la opresión de la cual era víctima la población indígena. En Valcárcel (s/f) el indio no es un ser primordialmente violento, no hay nada inmanente en él, pero las condiciones socioeconómicas a las que se encuentra expuesto lo obligaban a responder de ésta manera.

En ese sentido, las acciones violentas de las poblaciones originarias constituyen una construcción a la vez histórica y coyuntural que responde más a un contexto de dominación como expresión de una situación estructural de nuestra sociedad que a una condición transmitida genéticamente. En síntesis, la violencia ejercida por el indio sería una violencia ética que se redime por el cúmulo de injusticias sociales de la cual ha sido víctima permanente. El planteamiento de Valcárcel constituyó una respuesta a las propuestas de criminalización que los juristas positivistas plantearon durante las primeras décadas del siglo para controlar la supuesta naturaleza violenta del indio.³⁹

Resulta interesante considerar que tanto el argumento biológico como el socioeconómico ya habían sido esgrimidos por los burócratas e intelectuales del siglo XVIII para explicar la naturaleza violenta del indio. Y más interesante resulta, el hecho de que similares argumentos encontramos en el informe antropológico sobre los iquichanos y la comunidad de Uchuraccay. Así tenemos que existiría una “tradición iquichana” caracterizada por periódicas “irrupciones bélicas”:

“... herederos de las tradiciones guerreras chanka pokras, se convirtieron, casi de inmediato en núcleo militar para las fuerzas indígenas reclutadas en la región. De esta manera combatieron primero con Gonzalo Pizarro contra los almagristas y luego por el Rey contra Hernández Girón (...) En 1744, los iquichanos conspiraron contra el Rey en unión con Juan Santos Atahualpa (...) En 1780, los mismos iquichanos, entrenados en tácticas de guerrillas por oficiales del Ejército Real, fueron por primera vez organizados militarmente y llevados a combatir en Sacsahuamán contra el Inca Túpac Amaru. Tres décadas después [los encontramos] en la guerra contra los sublevados Zela y Pumacahua. (...) Culminada la Guerra de la Independencia, los iquichanos militarmente organizados y participantes tomaron posición, desde 1824, contra Simón Bolívar y la Constitución Vitalicia (...) En 1827, perdidas ya las esperanzas de una

³⁹ Así por ejemplo, para Pilares, la violencia indígena se explicaba por factores condicionantes como el medio ambiente y la raza; asimismo, dicha violencia tenía sus antecedentes históricos en el alcoholismo, el cocaineo y las constantes luchas de los pueblos prehispánicos. Para un análisis de las tesis de Valcárcel y Pilares ver Poole (1990).

República según sus aspiraciones, los iquichanos y otros sublevados se unieron a grupos peninsulares, reorientando el levantamiento hacia una Restauración Monárquica. En 1833 seguían todavía combatiendo, ahora contra Gamarra y negándose a reconocer a las autoridades de la República. (...) En 1857, los campesinos de las alturas combatirán al lado de Vivanco. En 1882 se alzarán nuevamente, en protesta por las contribuciones. En 1883 se unirán a Cáceres en la Campaña de la Breña (...) En 1884 se negaron, luego, a reconocer el Tratado de Ancón (...) Las guerras iquichanas comenzaron, poco después, su tránsito hacia el olvido histórico, luego de un último estallido cacerista en 1896: la sublevación de la Sal, provocada por la creación del Estanco de la Sal (...) Un conato final, de movimiento solidario que no llegó a cristalizar, durante la efímera República Incaica de la Provincia de La Mar, en 1923, será el último antecedente a la movilización de 1983” (1983: 47 – 49).

Que, además, habrían configurado una particular identidad cultural:

“La conciencia de una identidad étnica ha sido mantenida y alimentada por todas estas luchas. Las tradiciones militares conservadas no los han convertido en campesinos agresivos o rebeldes pero – aunque su primera reacción en situaciones de crisis es hacia el retraimiento - la experiencia militar acumulada durante tantos años, termina siempre por salir como respuesta a presiones excesivas” (1983: 50).

Los iquichanos aparecían definidos como sujetos violentos a partir de una tradición de guerreros seculares, casi siempre movilizados de manera pasiva, es decir, por agentes venidos del mundo de afuera para defender intereses ajenos a los suyos. La belicosidad de los iquichanos aparece como instintiva, dispuesta a responder ante el primer estímulo e incapaz de discernir los intereses en juego. Aquí lo que se está pasando por alto es el hecho incontestable de que la violencia es parte de todas las culturas y que todos los grupos hacen un mayor o menor uso de ella como respuesta a

determinadas circunstancias. Sin embargo, los antropólogos utilizaron esta particularidad, que es tan solo el producto de una circunstancia, para presentarla como la característica primordial que definía la historia del pueblo iquichano. En estas condiciones, la tradición de guerreros indómitos aparecía como el elemento central de su identidad étnica.

Dicha característica habría sido el sustrato que condicionó la respuesta violenta por parte de las comunidades: “los iquichanos poseen una estructura y organización intercomunales étnicos latentes, que se hacen constantemente manifiesta en situaciones críticas...” (1983: 45). Las condiciones para el desarrollo de la violencia se encontraban dadas, especialmente en los momentos en los que se producían contactos asimétricos entre los campesinos y el denominado país “oficial”. Desde el punto de vista de los antropólogos el uso de la violencia fue el principal recurso de los iquichanos para participar de la comunidad nacional.

La experiencia histórica de los iquichanos, construida fundamentalmente en base a acontecimientos violentos, fue asumida como la matriz que determinaba la forma de integración de los comuneros con la nación peruana. No se trata de negar las guerras y sublevaciones en las que participaron los iquichanos, que ciertamente se encuentran registradas en nuestra historia.⁴⁰ Sin embargo, no podemos dejar de preguntarnos: ¿por qué una particularidad de una historia a la vez general y específica se convirtió en la característica esencial capaz de explicar la conducta social de la colectividad?, ¿qué tanto de esta violencia comparten los campesinos en su vida cotidiana?, ¿qué tanto se encuentra en las percepciones de los especialistas, como ideas (pre)constituidas? Podemos responder afirmando que el imaginario del sujeto que conoce es más importante y termina imponiéndose a las características del objeto conocido. Como consecuencia de ello, tenemos una imagen de las poblaciones indígenas unificada y esencialista, que responde más a los intereses de los sujetos que la enunciaron que a las del objeto enunciado. Esta instrumentalización de la realidad permitió la legitimación del orden existente, pues resultaba funcional a los intereses políticos en juego.

⁴⁰ Sobre el tema es importante tomar en cuenta el estudio de Méndez (2002) quien plantea que la identidad iquichana es una construcción política más reciente, ubicada en las primeras décadas del siglo XIX, de esta manera se desbarataba la imagen histórica vinculada a guerras que construyeron los antropólogos.

La mirada sesgada de Fuenzalida y Ossio los llevó a presentar a la comunidad de Uchuraccay como tradicional y atada a la historia por elementos primordiales. Eran la parte menos evolucionada de una sociedad dividida en dos polos: uno moderno/occidental y el otro atrasado/andino. La civilización no había llegado completamente a ellos, es más, los pocos vínculos que existían eran de expoliación y generaban respuestas violentas de parte de los campesinos. Grandes distancias separaban un sector del otro y los antropólogos recurrieron a la tesis de los desencuentros culturales para explicar los hechos. Ahora bien, el tema no es que sea equivocado o falso el análisis histórico/cultural que realizaron, sino que estaba descontextualizado y aparecía prácticamente externo a la coyuntura política. Por otra parte, ninguno de los antropólogos era un intelectual que procediese de los sectores campesinos; tampoco era el caso que siendo externos representasen los intereses de los campesinos; por el contrario, la mirada antropológica resultaba radicalmente externa y ajena.

El punto era que el Informe Antropológico para ser “apropiado” debía dar explicación a la violencia campesina, pero no en los términos concretos de la coyuntura política, por el contrario, resultaba más conveniente una explicación histórica cultural que, además de librar de responsabilidades al gobierno, permitiría justificar “moralmente” a los campesinos. En estas condiciones, el sesgo ideológico era inevitable y esto no les permitió contextualizar los hechos en sus intersecciones más complejas como son las relaciones de poder, que en ese momento se encontraban definiendo la situación en paralelo al trabajo de los antropólogos.

Este informe resulta representativo de una forma de ver al indio y a la nación peruana que, además, estuvo vigente en la antropología peruana durante buena parte del siglo XX. La imagen del Perú como “nación inconclusa” se expresaba así en una bipolaridad en la cual la modernidad y la tradición conformaban dos realidades extremas presentadas bajo un esquema –muchas veces– lineal. Una dicotomía prácticamente irreconciliable nos distanciaba impidiendo la configuración de nuestro “ser nacional”. Así, el Perú aparecía como un corpus heterogéneo y desigual, con un resto de su población que debía ser incorporado (homogeneizado) o expectorado. Las propuestas por deshacerse de este resto, si bien es cierto que existieron, nunca pasaron de ser expresiones de algunos sectores ultraconservadores de nuestras elites. Entonces,

existieron formas de inclusión, formas de integración, por lo menos en los discursos oficiales, pues en la praxis las distancias sociales podían ser insalvables. En un escenario así quedaba claro que para constituirse en una nación, el Perú necesariamente debía de resolver su contradicción fundacional. Tal como hemos planteado, esta imagen del Perú como “nación inconclusa” se sustenta en la existencia de un origen en el cual se asientan las bases de los procesos de dominación y exclusión.

En el caso del Informe que estamos analizando la población iquichana es víctima secular de una estructura de dominación de raíces coloniales que los sucesivos gobiernos del período republicano habrían mantenido en sus fundamentos. La comunidad imaginada solo es posible si se resuelve la falla primordial y esto requiere la acción de un sujeto político destinado a ser la vanguardia del cambio social. Fue, durante los años setenta y gran parte de los ochenta, una convención académica la idea de que en el campo se concentraban con mayor crudeza las principales formas de explotación del “viejo Estado”; entonces, no es de extrañar que la definición de nuestra nación pasara por la reivindicación de las poblaciones indígenas y que en algunos discursos académicos los campesinos emergieran como la vanguardia. En otros casos resultaba común negarles la autonomía política y el rol protagónico corría a cargo de algún sector de la sociedad que había realizado la interpretación verdadera de nuestra realidad.⁴¹

Esta visión, sustentada en una alteridad absoluta, era propicia para las esencializaciones, para los énfasis idealizadores y las utopías; por ello, no es difícil entender el empeño en la búsqueda de los valores ancestrales que pudiesen explicar los comportamientos del presente. La extrapolación de las características del pasado hacia el presente permitía justificar una continuidad cultural a través de la cual las poblaciones indígenas habrían permanecido al margen de la dinámica sociocultural del llamado Perú “oficial”. De esta manera, se afirmaba la imagen dual del Perú y con ello la necesidad de integrar las masas indígenas al sector moderno de nuestra nación.

41 Es el caso de parte de nuestra izquierda y también de Sendero Luminoso.

Para los años ochenta, esta mirada resultaba difícil de aceptar, pues el marxismo y la Teoría de la Dependencia habían marcado nuevos derroteros para los estudios antropológicos sacando de su “inmovilidad” a las comunidades a costa de subordinar los aspectos culturales a los fenómenos económicos y políticos. Por ello, es posible plantear este informe como el punto final, al margen de la voluntad y los intereses de sus autores, de una forma de entender la antropología y la cultura andina:

“El punto es que con el caso Uchuraccay termina una manera esencialista de entender a las comunidades y los pueblos indígenas como reductos congelados de una tradicionalidad ubicada fuera del tiempo y al margen del país.” (Degregori - Sandoval 2008: 44).

Durante la década de 1980 este discurso va a ser desplazado por otro que ponía énfasis en la dinámica urbana, en los cambios que venían ocurriendo en la sociedad peruana a partir de la acción de los migrantes andinos y, por tanto, las imágenes que sobre la nación peruana y sus agentes se había construido hasta el momento serían renovadas. Esto es, pues, lo que veremos en los siguientes capítulos.

CAPÍTULO 4
DESBORDE POPULAR Y CRISIS DEL ESTADO
(José Matos Mar)

José Matos Mar es uno de los representantes más destacados de la antropología en el Perú. Su importancia – entre otras cosas - radica en el hecho de haber sido uno de los pioneros en los estudios urbanos del país, permitiendo a la antropología ampliar su tradicional objeto de estudio; es decir, la ciencia antropológica, que siempre estuvo preocupada por el estudio de las “otras culturas”, ubicadas principalmente en el ámbito rural, comenzó – por iniciativa de Matos Mar - su desplazamiento hacia el espacio urbano, para estudiar los fenómenos socioculturales que emergían en la ciudad capital. El paso que debió dar Matos de Taquile (Puno) a las zonas periféricas de Lima para estudiar las barriadas y la urbanización, era sintomático de las nuevas condiciones que venía experimentando el Perú, por lo menos desde los años cuarenta, y del giro académico que en términos generales se produjo en las ciencias sociales. Dicho giro tuvo, indudablemente, mayor énfasis en el caso de la antropología, pues su inclinación hacia el mundo rural obligaba a una reconceptualización de los fundamentos tradicionales con los que se manejaba la disciplina para poder abordar con éxito los estudios en la ciudad. Es por ello que los estudios urbanos no tardaron en convertirse en una de las principales subdisciplinas.

De la producción bibliográfica de Matos el texto que hemos escogido para analizar: *Desborde popular y crisis del Estado*,⁴² constituye su publicación más exitosa. Como señala Pásara (1991), el texto de Matos además de haber sido un “éxito de librería”, pues tuvo varias ediciones y logró alcanzar un público amplio y diverso, inauguró una forma de interpretar los hechos que Pásara la denomina “vertiente neoindigenista”⁴³. Podemos considerar dicho texto como un hito, no solo por el éxito comercial sino también porque renueva la mirada sobre los sectores populares, pues hasta ese momento los sectores populares habían sido representados como los pobres y los marginales de un sistema capitalista excluyente, sin mayores posibilidades de

⁴² La primera edición es de 1984, nosotros en este trabajo utilizamos la versión de 1988. En el 2004 el Fondo Editorial del Congreso del Perú publicó una edición especial que incluye un ensayo ampliatorio de Matos Mar y comentarios a la versión original de Francisco Miró Quesada, Hugo Neira, Luis Pásara, Juan Sheput y Sinesio López.

⁴³ En la “vertiente neoindigenista” los protagonistas que ostentan las nuevas conductas y actitudes son los pobladores migrantes de origen andino.

desarrollo ni perspectivas. Con los análisis de Matos se sientan las bases de lo que algunos han denominado la “visión optimista”⁴⁴ acerca de los sectores populares.

Para Matos las masivas migraciones del campo a la ciudad constituyen el punto de quiebre de nuestra historia social, el fenómeno que marca un antes y un después en la evolución sociocultural del país; de igual manera, las formas de organización colectiva que trajeron los migrantes a la capital son consideradas centrales para la adaptación exitosa de los provincianos en Lima, revalorándose desde la ciudad los elementos de la cultura andina. Es importante recordar que no era común asumir –especialmente en la literatura sociológica- los valores de la cultura andina como incompatibles con los de la modernidad y, por tanto, “destinados” a perderse en el tránsito que experimentaba el país hacia la urbanización e industrialización. En la nueva visión –la de Matos- no solo encontramos a las migraciones como la base de los principales cambios socioculturales ocurridos en la segunda mitad del siglo XX; además traen consigo un nuevo y creativo sujeto: el migrante andino.

Nos encontramos frente a un texto que no solo renovó los análisis sociales vigentes, sino que además constituyó una evolución en las percepciones del mismo Matos. En su ensayo de los años sesenta titulado: *Dominación, desarrollos desiguales y pluralismos en la sociedad y culturas peruanas (1969)*, influenciado por el enfoque dependientista, definía al Perú como una sociedad sometida a un proceso de dominación externa con respecto de la cultura occidental. Esta dominación externa se reproducía al interior de nuestra realidad en las relaciones de dominación que se establecían entre el espacio urbano y el espacio rural, evidenciándose una clara subordinación de éste último. La consecuencia de ello se expresaba en la conformación de una sociedad:

“Con pluralidad de situaciones sociales y culturales, con varios desarrollos regionales, con tremendos contrastes y la consiguiente marginación de grandes sectores de población, sin capacidad para cubrir los costos de un estatuto humano para todos sus miembros y con serias dificultades para lograr un armónico desarrollo a

44 Huber denomina la visión optimista a la tendencia de afirmar y resaltar los valores positivos de la dinámica popular durante los años ochenta.

causa de la rigidez de sus estructuras y ordenamientos, y por la dominación extranjera” (Matos 1969: 10).

La sociedad nacional se encontraba compuesta por unos 8 ó 10 desarrollos regionales a manera de “islotes geográficos, económicos, sociales y culturales” que daban al observador la “impresión de un archipiélago débilmente comunicado” (Matos 1969: 33). Este “archipiélago social y cultural” era el resultado de una historia que había sido interrumpida bruscamente por la colonización hispana, bloqueándose así las posibilidades de un desarrollo autónomo y armónico que lograra satisfacer las principales demandas de la población. La independencia había producido un cambio político, pero no logró cancelar la dominación económica ni cultural, quedando el Perú en una situación de dependencia estructural con respecto de las metrópolis occidentales. Para Matos ello significaba “la confirmación categórica de la condición del Perú como región periférica, con su consiguiente significación de simple mercado de inversiones, espacio potencial de recursos y de seguridad en la estrategia del proceso mundial” (1969: 32). Era evidente - en el discurso del autor - el predominio de la dinámica externa con respecto al proceso interno, el cual aparecía como una reproducción – con matices y especificidades tanto locales como regionales - de las relaciones de dominación que ocurrían en el escenario internacional. El punto es que la mecánica interna parece no ofrecer otras posibilidades para sus poblaciones que la marginación y la exclusión; aparece maniatada por las fuerzas exógenas, por tanto, incapaz de generar una dinámica intrínseca productora de transformaciones sociales.

En otros términos, lo que planteamos es que el tránsito de las preocupaciones por las formas de dominación externa -que nos definían como sociedad- hacia la comprensión de los procesos internos como una dinámica creativa y emergente marca la principal evolución teórica de nuestro autor. En consecuencia, *Desborde popular y crisis del estado* no solo describe un período con sus contradicciones y posibilidades, sino también expresa un renovado espíritu personal, una forma diferente de aprehender y proyectar la realidad, que terminó convirtiéndose en un modelo de análisis paradigmático para muchos científicos sociales.

Nuestro acercamiento al texto lo realizamos a partir de las tres ideas centrales que le permiten al autor plantear su propuesta académica y política: en primer lugar, la sociedad peruana representada históricamente como una “nación inconclusa”; en segundo lugar, el “desborde popular” ocurrido durante la década del ochenta y entendido por el autor como un *pachakuti*, es decir, como consecuencia de la fragmentación estado – nación, pero a su vez como punto de partida de nuevas relaciones sociales que trastocan el orden tradicional; y, finalmente, el surgimiento de una nueva identidad nacional, construida “desde abajo”, identidad popular, con profundas raíces andinas y que tiene en los migrantes a sus actores centrales. Veamos cada uno de estos ejes y cómo se articulan para darnos una versión apocalíptica del país, pero a la vez optimista en cuanto a su futuro.

4.1. La “nación inconclusa”

Matos nos ubica directamente con la “deuda histórica” de mayor peso en nuestro largo tiempo como sociedad. Esto es, para explicar los desencuentros del presente recurre a dos especificidades temporales. El punto de partida lo constituye el siglo XVI, pues es a partir de este siglo que se escinde la historia del Perú gestándose la principal contradicción de nuestra sociedad: los “dos Perús”, que van a coexistir hasta el presente en condiciones asimétricas. Al coincidir la cultura andina con la cultura occidental se produjo el principal “cambio estructural” en nuestra historia, cuyo significado de mayor trascendencia fue el establecimiento de “una relación de dominación - subordinación entre dos culturas, dos pueblos y dos economías diferentes”, el correlato de ello va a ser “la necesidad de síntesis y formación de una nación e identidad peruana, ya no exclusivamente ‘indígena’” (Matos 1988: 25). Para nuestro autor, este corte histórico fue fundamental y su importancia ya aparece en el texto al que nos hemos referido en el acápite anterior:

“Entonces se alteró la dirección del proceso: de un desarrollo autónomo se pasó a una situación de dominación de la cultura occidental. Este paso, analizado en su sentido más general de cambio de sistemas, tiene la significación de representar el único cambio de estructuras en la historia peruana” (Matos 1969: 29).

A partir de este encuentro / desencuentro surgió la “Patria Criolla” que en la visión del autor debía asumir la misión histórica de integrar los “dos legados: el andino y el hispánico, para dar paso al surgimiento de una sociedad y cultura unitarias” (1988: 25). Sin embargo, por la situación propia de la dominación colonial así como por la incapacidad de nuestras elites, ello no ocurrió y la cultura andina mantuvo su condición de marginada. Esta condición de las poblaciones indígenas, en Matos al igual que en el caso de Fuenzalida y Ossio, constituye una situación secular que se explica por factores estructurales de nuestro sistema político.

La segunda especificidad temporal nos remite al siglo XIX. El autor sitúa su interpretación en el momento de las luchas emancipatorias y la fundación republicana. Se trata de un período de transición que en la narrativa de Matos, y siguiendo una línea planteada por Jorge Basadre, se evidencia como una coyuntura que debió resolver nuestro pasivo histórico. La independencia del Perú fue dirigida por los criollos, en un contexto muy complejo en el cual convergieron los intereses económicos comerciales de las diferentes elites, las tensiones étnicas propias de una sociedad estamental, así como un escenario militarista con tendencias fragmentarias. La consecuencia de la interacción de todos estos procesos produjo el surgimiento de un nuevo Estado independiente, que encarnó los ideales e intereses del grupo social dominante; esto quiere decir que las aspiraciones de las poblaciones andinas no solo quedaban subordinadas sino excluidas del horizonte republicano:⁴⁵

“La lucha por hacer del Perú un país independiente y republicano fue conducida por criollos quienes asumieron el sistema de subordinación de lo indígena, en su propio beneficio. No se buscó constituir a la República sobre la base de la integración complementaria de dos pueblos o legados de nuestra nacionalidad a fin de enfrentar el reto o desafío de construir una sociedad nueva” (1988: 27).

⁴⁵ El autor al referirse a la cultura subordinada por los criollos solo se refiere a los pueblos andinos y no considera a las poblaciones amazónicas ni al grupo afroperuano.

Dada las características de la época era muy difícil que se alcanzara la “integración complementaria” que Matos reclamaba. Ésta solo podía ocurrir en términos retóricos y tal vez en la buena voluntad de algún espíritu sensible a las demandas sociales de la época. De esta manera, el Perú republicano quedó constituido como un Estado casi totalmente desvinculado de las mayorías, quienes pasaron a existir solo en las proclamas. En otros términos, lo que se constituyó fue una estructura de poder; es decir un Estado, una institucionalidad formal, una burocracia oficial mas no una comunidad de individuos cuyas identificaciones colectivas les permitieran integrarse, respetar la diversidad y sentirse parte de una nación.

A la formación social que emerge de la Independencia – Matos - la denomina “República Criolla”, que en la praxis significó la existencia contradictoria y asimétrica de dos tradiciones gestadas durante la colonia. Siguiendo al autor, encontramos cinco principales características de la “República Criolla”. En primer lugar, el control efectivo de sus instituciones oficiales siempre estuvo en manos de una oligarquía que, dada la precariedad de sus bases sociales, debía recurrir a la violencia más que al consenso para administrar el país. En segundo lugar, la ausencia de un “proyecto nacional” que hiciera viable nuestra sociedad; este hecho convirtió a la oligarquía en un grupo dominante, pero no en una clase dirigente. En tercer lugar, la subordinación del “legado andino”, que impidió hallar “una fórmula de síntesis ecuaníme que forjase un continuo entre la herencia andina y la herencia colonial” (1988: 27). La cuarta característica emergía del siguiente hecho: el control efectivo del país era posible solo desde el Estado y sus instituciones; es decir: la existencia de un Estado sin interlocutores. Por tanto, para garantizar ese control, se hizo necesario el recurso a caudillos civiles y/o militares. Finalmente, y como consecuencia de lo anterior, la “República Criolla” se caracterizó por la “ausencia de nación e identidad”.

Todo ello constituye la “deuda histórica del siglo XIX” que, a pesar del tiempo y los cambios ocurridos en el país durante el siglo XX, continúa representando la “tarea prioritaria para el Perú del siglo XXI”. Matos lo plantea directamente: la mayor “deuda” de nuestra sociedad es “la ausencia de nación, de identidad” que además “siguen siendo una de las causas fundamentales de la crisis del Perú Republicano” (1988: 27).

La importancia de la perspectiva diacrónica va a ser una característica medular en el análisis de Matos. En este enfoque las permanencias son fundamentales debido a que ellas permiten explicar, si bien no totalmente por lo menos en gran medida, las contradicciones del presente y avizorar el futuro:

“La existencia de dos Perúes paralelos no es un fenómeno reciente. Por un lado el Perú Oficial de las instituciones del Estado, los partidos, la banca y las empresas (...) las Fuerzas Armadas y la Iglesia (...); de la cultura exocéntrica. Y, por el otro, el Perú Marginado: plural y multiforme; del campesinado y la masa urbana, de las asociaciones de vecinos, los cabildos tradicionales, las rondas y los varayocs (...) de los cultos de los cerros, la espera del inkarri (...) el Perú que conserva, adapta y fusiona innumerables tradiciones locales y regionales (...) Este contraste, gestado desde los primeros tiempos de la colonia, se prolonga hasta avanzado el Perú Republicano” (1988: 99).

El autor describe la contradicción principal del presente como parte de una herencia histórica que se remonta a los “primeros tiempos de la colonia”. El recurso al discurso histórico le permite justificar sus argumentos. El “largo tiempo”, tanto para Matos como para Ossio y Fuenzalida, resulta el principal apoyo para diagnosticar nuestra realidad. La condición de los diferentes grupos sociales parece definirse por una continuidad que no les habría permitido más movilidad que la necesaria para mantener el orden establecido. Siglos de opresión, de dominación, de subordinación: ¿qué ha cambiado? Al parecer muy poco o tal vez nada; todo parece estar como en el siglo XVI. El inmovilismo social, a pesar de los procesos de cambio ocurridos a lo largo del siglo XX, se torna necesario, imprescindible, para que el diagnóstico tenga el impacto deseado y justifique una dinámica emergente.

Por otra parte, la visión dualista de nuestra sociedad – los dos “Perúes”- no solo evidencia las distancias existentes entre los dos polos antes mencionados, también le permite resaltar la diversidad del país poniendo énfasis en las continuidades culturales que han sostenido la brecha existente entre el Estado formal y la nación excluida. La percepción basada en dicotomías como occidental / andino, moderno / tradicional y

urbano / rural han sido recursos comunes de nuestros especialistas para describir la realidad, presentando a lo andino como un obstáculo para el desarrollo o como portador de elementos destinados a disolverse en la transición hacia la modernidad. No obstante ello, el recurso al dualismo en Matos marca una diferencia importante: “(...) ahora el polo “atrasado” del país va a alcanzar un valor exactamente opuesto: en él se gesta “la otra sociedad” (...) a partir de aquellos valores andinos que le otorgaron su carácter” (Pásara 1991: 9). Esto constituye una ruptura dentro de este esquema. Así por ejemplo, la bipolaridad modernidad – tradición en Fuenzalida y Ossio presentaba al sector tradicional casi estático, pasivo y dependiente del sector moderno.

La tarea fundamental pasaba por alcanzar la “unidad nacional”, pero ello implica:

“... un esfuerzo enorme de integración de las minorías marginadoras con las mayorías marginadas. Integración entendida como proceso que pasa necesariamente por la democratización del sistema de representación del aparato de gobierno, la transformación de la estructura jurídica y económica del actual Estado y el giro hacia un audaz proyecto de un Perú más auténtico” (Matos 1988: 20).

Aquí se encuentran expuestos los retos para el presente de cara al nuevo siglo y se encuentran delineados como tarea política. Es importante resaltar el hecho que para Matos el investigador debe estar al servicio del cambio; se trataba de un compromiso sociopolítico con la coyuntura que debía asumir el intelectual; esta idea también la encontramos en su texto *Dominación, desarrollos desiguales y pluralismos en la sociedad y cultura peruanas (1969)* cuando en la presentación Matos declara que uno de los propósitos de los intelectuales comprometidos consiste en formular estrategias para promover un cambio social en el Perú.

Si, como hemos visto, el objetivo primordial era alcanzar la “unidad nacional” como parte de un proceso de democratización y modernización; este proceso, no es difícil intuirlo, se estaba gestado “desde abajo”, por la acción alternativa y creativa de los sectores populares. En otros términos, a partir de una dinámica ascendente debe

emerger una nueva institucionalidad, menos burocrática y más eficiente, que corrija los defectos de una estructura política oligárquica y centralista, permitiendo una integración que se sostenga en la comunicación fluida entre el Estado y la población. En este escenario, resulta inevitable preguntarse lo siguiente: ¿quiénes deben ser los encargados de gestar y desarrollar esta nueva dinámica? Para responder a esta pregunta, Matos convierte en sujetos, es decir en individuos capaces de actuar sobre sí mismos y sobre su entorno, a los sectores populares; sin embargo, no se trata de los sectores populares en un sentido amplio, pues la acción positiva y productiva se restringe al sector de los pobladores compuesto por los migrantes de origen andino. Son ellos los que aparecen como los agentes principales de una dinámica de cambios que en los años ochenta ya resultaba incontrolable. ¿Qué respaldaba esta idea?, Matos no presenta evidencia empírica al respecto; probablemente su amplia experiencia como investigador en el ámbito urbano marginal lo lleva a arriesgar conclusiones sin comprobación fáctica específica. Eran tiempos de crisis, pero también de expansión política de los movimientos de izquierda en las zonas periféricas que alentaban la idea de un cambio político ascendente, democratizador y de talante socialista. La ideología, los deseos y las utopías políticas se entrecruzan para dar forma a un análisis social que ve más allá de lo que realmente puede ver. El científico social que plantea tendencias deviene en profeta del nuevo tiempo.

4.2. Los desbordes y la inundación

Una sociedad con las características que nos atribuye Matos se encuentra expuesta a constantes períodos en los que el descontento social se manifiesta crudamente. Dicho de otra manera, un Estado que carece de interlocutores no genera espacios de interacción y las asimetrías se profundizan, por tanto, pierde la posibilidad de afianzar el pacto social en el cual se sustenta y los actores sociales pueden romper los diques de contención. El cuestionamiento del orden establecido no tarda en expresarse, y lo hace tanto desde posiciones reformistas como radicales y violentas. Nuestra experiencia social se convierte así en una compleja dinámica que intercala momentos de relativa estabilidad con otros de resquebrajamiento institucional.

Como hemos visto, las luchas por la Independencia habían permitido el surgimiento de un Estado Criollo que no canceló totalmente la dominación y terminó

afirmando la brecha colonial. Las elites criollas tuvieron poco interés o no fueron capaces de forjar identificaciones colectivas vinculantes, y decidieron asumir los valores de la modernidad occidental definiendo así “su propia identidad como Estado Nacional, sobre la base del supuesto implícito de que la nación era el mundo oficial de las ciudades” (1988: 100). De esta manera, la marginación social, la explotación económica y la represión política se convirtieron en las principales formas de interacción y control social.

Esta estructura de dominación fue severamente cuestionada hacia finales del siglo XIX, luego de la derrota en la Guerra del Pacífico (1879 – 1883). Para Matos este fatal acontecimiento “dio comienzo al resquebrajamiento de la ilusión de identidad” (1988: 100) generada por los criollos y permitió traer al “primer plano la existencia de un Perú que, ajeno al mundo urbano, se reclamaba tan peruano como éste” (1988: 100 – 101). Podemos inferir que el conflicto armado evidenció todas las limitaciones del modelo criollo para construir una nación.⁴⁶ Las consecuencias no se hicieron esperar, es por ello que a partir de este momento se van a producir diferentes coyunturas de transformación social ilustradas por nuestro autor con la idea del desborde. La noción de desborde aparece como una multiplicidad de circunstancias que se van encadenando de forma ascendente y rebasan las márgenes formales que establece el orden establecido para (intentar) generar nuevas formas y estilos socioculturales. En su narrativa, la idea de desborde la encontramos asociada a tres coyunturas claramente diferenciadas: la primera, transcurre durante las primeras décadas del siglo XX, cuando se produjo el cuestionamiento del orden oligárquico a partir de intensas movilizaciones sociales y políticas lideradas por los sectores populares y los grupos medios radicalizados; luego, durante la década del sesenta, estas movilizaciones se intensificaron, especialmente en el mundo rural, agudizando nuestras contradicciones hasta propiciar el rebasamiento de los límites legales y formales establecidos por el “Estado Criollo”; finalmente, la tercera coyuntura ocurrió durante los años ochenta, cuando el desborde no solo sobrepasó los límites formales y legales, sino que además fue capaz de generar una nueva normatividad, es decir, nuevas relaciones sociales que se presentaban como alternativas y al margen de las posibilidades del orden existente.

⁴⁶ Resulta interesante comprobar que un siglo después (1980) otro conflicto armado, esta vez interno, vuelve a mostrar todas las limitaciones del Perú como Estado-nación.

Es en esta situación cuando el desborde se volvió incontrolado y devino en inundación. Así, acerca de ésta última coyuntura, Matos nos dice:

“El desborde en marcha altera la sociedad, la cultura y la política del país creando incesantemente y sutilmente nuevas pautas de conducta, valores, actitudes, normas, creencias y estilos de vida, que se traducen en múltiples y variadas formas de organización – social, económica y educativa- lo cual significa uno de los mayores cambios de toda nuestra historia” (1988: 17).

Podemos ver claramente que el desborde de los años ochenta implicó un severo cuestionamiento del orden establecido afectándolo como totalidad, en todas sus dimensiones, al punto de poner en serio riesgo las estructuras de dominación; de igual manera, Matos nos hace saber que nos encontrábamos frente a una coyuntura en la cual se estaban gestando los elementos fundamentales que sentarían las bases de un orden alternativo. Esta sería, precisamente, la característica principal del desborde de los años 80; nos estamos refiriendo a su carácter productivo, a su naturaleza creativa, al hecho de encontrarse en él los elementos necesarios para construir un nuevo sistema sociocultural capaz de liquidar nuestras “deudas históricas”. En suma, se trataba de un desborde incontrolado que devenía en inundación y cuya marcha no podría ser detenida por las viejas formas del “Estado criollo”. En este sentido, los dos primeros desbordes del siglo XX – durante las décadas del veinte y del sesenta respectivamente - a pesar de la voluntad de sus agentes y de los cambios que propusieron y originaron, pudieron ser controlados por las fuerzas represivas del “viejo sistema”, permitiendo de esta forma que la escisión fundamental se mantuviera, potenciando así hasta el límite las brechas que nos dividían como sociedad.

Ahora veamos como el autor desarrolla cada una de estas coyunturas, presentándolas como partes de un camino que permitirían, en ritmo ascendente, desembocar en el desborde de los 80, desborde terminal e incontrolado que aparece como el generador de una nueva identidad nacional.

El primer momento transcurrió entre los años finales del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX. En este período se gestó un movimiento campesino

influenciado por la corriente indigenista, que coincidió con las movilizaciones de obreros así como de algunos sectores de la clase media, que lograron organizarse políticamente alcanzando a cuestionar las bases del Estado oligárquico y obligaron a los grupos dominantes a iniciar un proceso modernizador que incorporara alguna de las demandas que habían puesto sobre el tapete las mayorías. Matos nos plantea esta coyuntura como la primera vez en la cual los grupos de poder debieron actuar por la presión organizada de las masas. Era la primera vez que aparecían interlocutores para el monólogo oligárquico, es por ello que Matos cuando se refiere a este momento señala lo siguiente:

“Este movimiento, comandado por núcleos de capas medias, representó hacia 1919, el primer esfuerzo por dar autenticidad y racionalidad al Perú, proyectándose a forjar una nación. La década de 1920 es un momento de estabilidad de ideologías, de análisis de la realidad nacional, de modernización del país, del camino en búsqueda de un Estado – Nación” (Matos 1988: 30).

Lo importante de este momento de “modernización del país” fue la introducción de reformas a partir de una presión popular capaz de desestabilizar el orden oligárquico hasta el punto en el cual debió “negociar” su continuidad; sin embargo, el proceso reformista quedó trunco debido a que las estructuras de dominación se mantuvieron inalteradas en lo sustancial. En términos de Matos, “se mantuvo intacto el poder terrateniente, puesto que el Estado no pudo adquirir la solidez que se requería para subordinar al bien común los intereses particulares de las clases que se oponían a la formación de la nación” (1988: 31). En síntesis, a pesar que las masas evidenciaron los límites del proyecto criollo de modernidad no llegó a producirse el desborde de la institucionalidad política por la gran represión que pusieron en marcha los grupos de poder y las fuerzas del orden - durante la década del treinta - permitiendo a la oligarquía reestablecer las bases de su control social. No obstante ello, estaríamos frente al primer gran remezón que en dinámica ascendente debió enfrentar la vieja “República Criolla”.

Hacia mediados de siglo XX se produjo un fenómeno de primerísimo orden para entender la evolución de nuestra sociedad. Nos estamos refiriendo a las masivas

migraciones que permitieron el traslado de miles o millones de personas de las zonas rurales hacia las zonas urbanas, especialmente hacia la “gran ciudad”, es decir, Lima. En la propuesta de Matos, las migraciones significaron una ruptura en la evolución de nuestra sociedad, marcaron un antes y un después, resultando el acontecimiento fundamental del siglo pasado. Las migraciones habían sido estudiadas por Matos en su texto *Las barriadas de Lima 1957* explicándolas a partir de un conjunto de motivaciones - económicas, sociales, educativas, de salud y de vivienda – que reflejaban “los desajustes estructurales de un país con bajos niveles de vida y agudos contrastes” (Matos 1977: 166). Posteriormente, en *Dominación en la cultura peruana* señalaba cuatro causas fundamentales:

“1. la explosión demográfica; 2. la rigidez de los sistemas de tenencia de tierra y el empobrecimiento de la tierra agrícola; 3. el efecto de demostración que se hace cada día más activo por la ampliación de los medios de difusión de masas (...); y 4. la descomposición de la sociedad rural” (1969: 42).

El primero de los textos es producto de un trabajo de campo basado en entrevistas y testimonios de los propios migrantes que le permitieron acumular un importante material empírico; mientras tanto, en el segundo texto, explica el fenómeno a partir de una reflexión teórica que, de alguna manera, establece los presupuestos del análisis. Al margen de los contrastes o la complementariedad que pueden existir entre ambos enfoques queda clara la importancia de las migraciones para medir la evolución de la sociedad peruana. Este rol fundamental de las migraciones también aparece en otros autores y se convirtió en un consenso académico. Así por ejemplo, para Franco (1991) las migraciones iniciadas en los años 50 constituyeron el evento que escindió nuestra sociedad, el suceso que nos fragmentó al punto de representar la ruptura más importante de nuestra historia, pues no solo logró cambiar la visión del país, sino que sentó las bases de lo que dicho autor denominara la “otra modernidad” (1991: 85). Este papel trascendental jugado por las migraciones se convirtió en una de las convenciones más aceptadas y difundidas por los científicos sociales durante los años 80 y 90.

Volviendo al texto de Matos, las migraciones trajeron a Lima y a las principales ciudades los valores de la cultura andina basados en los lazos de parentesco y en la

organización colectiva; de esta manera, le otorgaron a la capital un “nuevo rostro” y sembraron las raíces de la nueva identidad nacional. En sintonía con su propuesta, las migraciones fueron entendidas como consecuencia de los contrastes socioculturales del país y de su problema original: la existencia de los dos “Perúes” que no lograban alcanzar una síntesis que definiera auténticamente al país. De manera concomitante a las migraciones, las demandas del mundo rural, las guerrillas, y la incapacidad de las elites en el poder se encadenaron para producir el “desborde”⁴⁷. Matos lo describe así:

“En el agro el campesinado se incorpora masivamente al proceso popular. A las huelgas de las haciendas algodoneras y azucareras se suman los intentos de recuperación de tierras y enfrentamiento con los grandes terratenientes en Cusco, Puno y Cerro de Pasco. Los nuevos sectores urbanos, progresistas y no progresistas, compiten por el voto y el apoyo político de las masas ciudadinas de origen rural (...) la movilización por la recuperación de tierras llega a remecer al Estado, creando temor entre los terratenientes (...) En las ciudades la nueva población migrante, de origen andino, desarrolla luchas paralelas. A las invasiones de tierra en la sierra, acompañan grandes invasiones de predios urbanos en la capital y ciudades principales, dando lugar al crecimiento desmesurado de barriadas y asociaciones vecinales (...) Las acciones guerrilleras de 1962, 1963 y 1965 conmocionaron la institucionalidad política (...) La estructura tradicional del Estado Criollo, inmutado en lo sustantivo desde el siglo XIX, mostraba ya su debilidad e inadecuación ante las circunstancias cambiantes de la sociedad y la cultura nacional” (1988: 36 - 37).

De esta nueva coyuntura debemos considerar dos cosas: primero, no habría llegado a ser productiva, en el sentido de que no significó la emergencia de una nueva institucionalidad ni logró formar una identidad nacional; sin embargo, Matos sugiere que el proceso, a pesar de sus límites, no se detuvo y continuó su ritmo ascendente.

⁴⁷ Cuando Matos explica los acontecimientos de las primeras décadas del siglo XX se refiere a ellos como desborde; luego, cuando analiza la coyuntura de los años 60, la presenta como el “primer desborde”. Puede tratarse de un error involuntario o es posible que tomara como referencia al fenómeno migratorio para a partir de él referirse a los desbordes que caracterizaron al Perú durante la segunda mitad del s. XX.

Segundo, la acción contradictoria del Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas (1968-1980); el gobierno militar representó un proyecto de modernización autoritario que si bien es cierto quedó trunco, en su intento de construir nación, de modernizar el país, terminó generando una doble dinámica con respecto al avance social que se venía gestando. Por una parte, intentó contener las fuerzas sociales emergentes bajo una estructura política autoritaria y vertical que satisfizo – o intentó satisfacer – las principales demandas sociales y económicas, “respondiendo a la crisis del Estado Criollo con instrumentos ideológicos y lenguaje tecnocrático, puestos al servicio de un intento de Proyecto Nacional de orientaciones progresistas” (1988: 38); por otra parte, en este intento, multiplicó las grietas existentes e impulsó los procesos en marcha encadenando fuerzas sociales que no podrían ser contenidas por el sistema de dominación. El gobierno militar supuso, pues, una nueva coyuntura de crisis para el orden criollo que puso de “manifiesto, en forma dramática y catastrófica, las profundas contradicciones e inconsecuencias del progresismo criollo” (1988: 38).

Matos, con mucha habilidad descriptiva así como explicativa, concluye que el período militar, a pesar de los avances obtenidos, consistió en un proceso que no se resolvió favorablemente. Otra vez nos encontrábamos frente a una nueva oportunidad perdida en nuestro camino por superar la brecha histórica que escindía al Perú desde sus orígenes. Para decirlo con sus propias ideas, continuábamos, a pesar de las reformas, siendo una “nación inconclusa”. En este sentido, al iniciarse la década de los ochenta, el país se encontraba nuevamente en el umbral de un nuevo “desborde”, que en esta oportunidad terminaría convirtiéndose en una inundación generalizada incapaz de ser contenida por el “viejo orden”:

“El problema de los dos legados y las cuestiones de nación e identidad se revelaron a partir de 1980, más apremiantes que nunca. La sociedad y el Estado nunca habían logrado superar la brecha que los distanció desde un comienzo. Las reformas de Velasco no consiguieron iniciar la integración, pero habían creado las condiciones para una poderosa liberación de las energías retenidas en el mundo andino y en los sectores populares urbanos (...) Reformas administrativas y legales, tímidas e incoherentes, se mostraron insuficientes para articular dentro de marcos jurídicos

realistas la inmensa complejidad de las normas y las costumbres heredadas por la población emergente. La crisis económica provocó una inesperada retracción de los instrumentos de control oficial. El vacío de legislación y gobierno (...) hubo de ser llenado en forma acelerada por la actividad espontáneamente creadora de las masas. El desborde se convirtió en inundación. Lima y el Perú comenzaron a revelar un nuevo rostro” (1988: 40).

El cuadro que traza Matos del país se encuentra prácticamente completo. Por una parte, un análisis diacrónico que le permite diagnosticar nuestra realidad y precisar su falla primordial; una formación social que “envejece”, a pesar de los cambios ocurridos, como consecuencia de sus propias contradicciones y, finalmente, una crisis económica terminal que paraliza la capacidad operativa de la institucionalidad política. Por otra parte, se muestran los gérmenes de una renovación social que emerge en paralelo a pesar de las trabas del “viejo sistema”, acompañada de un novísimo sujeto político que aparece a la vanguardia de estas transformaciones, es decir, un renovado agente social capaz de conducir el salto cualitativo anunciado, desde las primeras décadas del siglo XX, tanto por los intelectuales reformistas como por los radicales: las masas y su fuerza creadora que en este caso se encarnan en los sectores populares fundamentalmente de origen andino. Hasta aquí tenemos prácticamente todos los elementos que necesita el cuadro para su presentación final, sin embargo, falta algo para terminar la pintura: delinear la nueva identidad nacional.

4.3. La nueva identidad nacional

Como ya hemos visto, el “desborde popular” producido durante la década del ochenta tiene una característica que lo particulariza de los “desbordes” ocurridos previamente: es productivo. Esto quiere decir, fundamentalmente, que es creativo y generador de interacciones capaces de transformar sustancialmente el escenario social. Esto a diferencia de los anteriores “desbordes” experimentados por el país, pues fueron procesos trancos que no llegaron a producir los cambios que la sociedad requería; en las ocasiones que se evidenciaron logros no tardaron en desvirtuarse, diluyéndose prontamente el carácter contestatario de las demandas, sea porque las élites lograban mantener el control del Estado y con ello la preeminencia de sus privilegios o porque

provenían de proyectos verticales y autoritarios cuya matriz los volvía tan frágiles como inciertos.

La naturaleza productiva del “desborde” de los años ochenta solo es posible entenderla si tomamos el fenómeno a partir de una de sus caras, es decir, observando los hechos a partir de sus aspectos más positivos y dejando de lado su faz negativa. Simplificando las cosas, podemos señalar que los cambios ocurridos en el país durante la segunda mitad del siglo XX fueron interpretados por las ciencias sociales desde dos perspectivas bien diferenciadas. Por un lado, nos encontramos con una visión pesimista de la realidad que habla “de la sociedad de masas, de la anomia, de la pulverización y hasta de la libanización de la sociedad peruana”; mientras tanto, en el lado contrario, encontramos una visión optimista “sobre la democratización del país a través de la participación de los migrantes en la vida socioeconómica y política” (Huber 1997: 5). Nuestro autor puede ser considerado el pionero o uno de los pioneros de ésta tendencia interpretativa:

“Las barriadas y los barrios populosos convertidos en crisoles que fusionan las distintas tradiciones regionales, se convierten en focos poderosos de un nuevo mestizaje de predominante colorido andino, generando estilos de cultura, opciones económicas, sistemas de organización y creando las bases de una nueva institucionalidad que se expande (...) Lima se ha convertido en el escenario de un masivo desborde popular. Este desborde lleva el sello de la composición dominante andina de su nueva población que proyecta sus estilos. Lima muestra ya un nuevo rostro y comienza a perfilar una nueva identidad” (Matos 1988: 80).

De esta manera, nos persuade de los aspectos positivos del proceso en marcha y de su capacidad generadora de elementos renovadores, como por ejemplo: la construcción de una identidad nacional mestiza con fuerte componente andino, la generación de nuevas instituciones que sobrepasan los límites de la legalidad, una transformación cultural que habría permitido el avance de una “cultura panperuana” de origen popular y que “ofrece el contexto para un proceso de alcance mayor”. Entonces, en los años ochenta nos encontrábamos en medio de un “desborde popular”

esencialmente democratizador, gestado “desde abajo”, a partir de la fuerza y acción creadora de unas masas progresistas.

Se formaba así la nueva identidad nacional. La identidad en ciernes era el resultado de “una fusión interregional de culturas, tradiciones e instituciones con fuerte componente andino” (1988: 94); en consecuencia, se trataba de una síntesis que se nutría tanto del legado hispano como del legado andino, pero, y este es el aporte de Matos, con claro predominio de la cultura andina. En este punto el optimismo de Matos rebasa los límites de la propuesta académica, revelándose su apuesta política – ideológica al punto de dejar de lado a las poblaciones amazónicas quienes para los años ochenta ya evidenciaban su presencia en el escenario urbano de la capital. Algo similar ocurre con las poblaciones afrodescendientes, pues en la narrativa de Matos constituyen una ausencia notable. La pugna ocurre entre el mundo criollo y los representantes de la cultura andina; para Matos se trataría de la contradicción principal que subordina u oculta a las demás. A pesar de reconocer la diversidad cultural de nuestra sociedad, a la hora de plantear el conflicto y su resolución homogeniza el escenario y lo reduce a la “vieja” dicotomía.

Ahora bien, en esta ocasión el “ser” peruano no se originaba desde los Andes, pues se trataba de una identidad que se construía a partir del mundo urbano, específicamente desde la capital. De esta manera, era redefinida la esencialización propia del indigenismo político de las primeras décadas del siglo XX; nos estamos refiriendo al hecho de asumir lo andino como la parte auténtica de nuestro “ser” colectivo. No solo era redefinida, además era recontextualizada a partir del escenario urbano. Como hemos visto, Matos había convertido a las migraciones en uno de los ejes conceptuales de su propuesta académica / política. El traslado masivo de población provinciana a la “gran ciudad” lograron convertirla en el espacio principal de la dinámica sociocultural del país; en este tráfigo, los migrantes, con sus modos de vida y tradiciones, terminaron “andinizando” la ciudad. Lima aparecía como el centro “de todos los procesos en marcha” convirtiéndose “en un microcosmos del macrocosmos nacional”. En este sentido, Lima es la ciudad que representa “el nuevo rostro peruano” y los sectores populares los actores principales del reparto:

“Ante el bloqueo de su integración en el mundo criollo y cosmopolita del Perú Oficial, que determinan los altos costos de incorporación y la incapacidad promocional de las instituciones del Estado, la mayoritaria masa urbana de migrantes se hace cargo, al promediar la década de 1980, de su propia dinámica económica, social y cultural (...) creando las bases de una nueva institucionalidad que se expande, encontrando escasas resistencias, entre los resquicios de las estructuras oficiales” (1988: 79).

La masa urbana fue convertida por Matos en el principal actor político de un escenario en construcción, los pobladores fueron representados como los agentes sociales portadores del nuevo contenido nacional. Los sectores populares parecen emerger en medio de un gran vacío social, pues “la nueva clase dominante (...) es indiferente a toda visión nacional de nuestro desarrollo” (1988: 54), es decir, carece de una visión de nación que la justifique e integre a las mayorías; de igual manera, los sectores intermedios más preocupados “por emular los altos niveles de ostentación y de consumo definidos por las nuevas clases altas” devienen ineficientes y paralizantes “acentuando cada vez más su condición de alienación y dependencia” (Matos 1988: 56).

Visto así los hechos, los sectores populares aparecen como los “elegidos” para redimir a la sociedad peruana de su “pecado original”. Sin embargo, dichos sectores conformaban un grupo amplio y heterogéneo, con mucha dispersión entre sus partes. De este amplio espectro, Matos elige al sector constituido por los migrantes de origen andino, quienes otorgan al proceso la singularidad que requiere. Como hemos señalado, no son tomados en cuenta “los componentes no andinos de la migración y de la cultura nacional; tampoco aparecen los miembros de la segunda generación” (Pásara 1991: 8). La explicación podría ser que ellos evidenciaban los trazos menos favorables para el cuadro que diseñaba nuestro autor. La nación para Matos era un fenómeno inconcluso, una deuda histórica, una herida abierta que nos desangraba cíclicamente. Una nación inconclusa por la incompetencia de unas élites que nunca asumió la “tarea pendiente” de la “República Criolla” así como también por la esterilidad de unas masas que cuando presionaron al “estado oligárquico” fueron aplastadas por sus fuerzas coercitivas.

El camino no era el trazado por los discursos políticos desde los sesenta en adelante; es decir, el Perú no se definiría en la lucha campo / ciudad. El sueño indigenista de poblaciones indias tomando la ciudad para asaltar el poder no era más, pues las contradicciones principales se encontraban en el mundo urbano y de la praxis de sus hijos saldrían los agentes del cambio y emergería la nueva nación.

Para Matos la “vieja patria” fundada por los criollos se encontraba en su momento de mayor crisis. Un encadenamiento de fuerzas acumuladas históricamente la hería mortalmente condenándola, irreversiblemente, al ocaso. Sin embargo, su negación estaba en curso, y el círculo se encontraba a punto de cerrar por la acción de una institucionalidad paralela y alternativa que irrumpía desde los márgenes del mundo urbano popular dirigida por unos actores no previstos en los discursos previos. Los migrantes de origen andino aparecían así como el nuevo sujeto político, como la vanguardia de las grandes transformaciones sociales.

La nación estaba a punto de lograrse, el Perú por fin se definiría como una comunidad imaginada a partir de una síntesis unificadora que liquidaría un pasado oprobioso. Una visión holística que, como sostiene Neira (2004), daba forma a una explicación ardiente en un país sediento de explicaciones. Y esto, no cabe duda, resultaba más una apuesta política, una proyección teñida por la subjetividad de un científico social comprometido, que una comprobación empírica de los hechos. Los sueños y el análisis social se combinaban, como tantas otras veces, como casi siempre ocurre en las ciencias sociales, en una visión ciertamente renovadora de nuestra realidad pero intensamente ideologizada.

CAPÍTULO 5
CONQUISTADORES DE UN NUEVO MUNDO
(Blondet, Degregori y Lynch)

Conquistadores de un Nuevo Mundo. De Invasores a Ciudadanos (1986) de Blondet, Degregori y Lynch es un texto novedoso con respecto a los analizados previamente, pues constituye un esfuerzo multidisciplinario que se propone articular en un todo integrado las diferentes miradas de las ciencias sociales: historia, antropología y sociología. El resultado fue una interesante síntesis metodológica en la cual se combinan la historia oral, tan rica en interpretaciones y mediaciones que permiten el acceso a los espacios de la subjetividad individual; el trabajo de campo, propio de los antropólogos, que interviene activamente en los hechos y, finalmente, el coyuntural análisis sociopolítico propio de la sociología. Por otra parte, “Conquistadores de un Nuevo Mundo” tiene la particularidad de reivindicar el estudio de la cultura en un contexto en el cual, debido a la influencia del marxismo y de la Teoría de la Dependencia, predominaba el estudio de las estructuras para la comprensión y proyección de la realidad. Es como respuesta a esta visión tan mecánica de la realidad que nuestros autores proponen las dinámicas culturales como el espacio a partir del cual comprender los cambios que venían ocurriendo en el país. Esta revalorización de lo cultural se insertaba en un complejo proceso de cambios que enlazaban lo global con lo local bajo nuevas condiciones, permitiendo mayores posibilidades para discutir las interacciones sociales desde el multidimensional lente de la cultura. A partir de aquí, la reemergencia de lo cultural prácticamente extinguió – en todo caso relegó a un segundo plano, al menos en la antropología - las preocupaciones por la base económica, la lucha de clases, la revolución y las ideologías.

De esta manera, los actores sociales se convirtieron en el objetivo de las miradas académicas. El sujeto y las subjetividades se ponían nuevamente en el centro de los debates después de hallarse perdidos entre las estructuras económicas y políticas que impusieron los análisis de corte marxista. Era una respuesta a esta “gélida corriente” que intentaba explicar la realidad a partir de una base primordial. Por ello a nuestros autores no solo les preocupa explorar la subjetividad individual de los pobladores; además les interesaba observar la constitución de las nuevas formas de intersubjetividad que se generaban entre los pobladores. El texto, sin lugar a dudas, es sintomático de los cambios que venían ocurriendo en las ciencias sociales y se expresaba en el giro que tomaron las percepciones acerca de nuestra realidad; se trataba de un cambio que

relevaba un paradigma por otro, estableciendo nuevas hegemonías dentro del mundo académico: la cultura desplazaba a la base económica y los individuos a la estructura.

Como el objetivo del trabajo era estudiar la formación de las identidades entre los sectores populares, los investigadores privilegiaron un escenario en el cual coincidieran no solo personas de diferentes generaciones, sino también “migrantes provenientes de diferentes lugares de la sierra y la costa” (Blondet, Degregori y Lynch 1986: 33) que laboraban en actividades productivas – fabriles y no fabriles – y que por su heterogeneidad se encontraban en la posibilidad de expresar la multiplicidad de identificaciones colectivas que pueden surgir en una colectividad. Es por ello que el trabajo se centró en uno de los primeros barrios formados en Lima a raíz de las invasiones: “Cruz de Mayo” en San Martín de Porres. Este lugar se convirtió en un “laboratorio” que permitió a los autores explorar los principales elementos distintivos de nuestra sociedad y, además, les permitía vislumbrar lo que vendría, es decir, el país que se estaba gestando a partir del novedoso proceso de integración nacional que se encontraba en curso.

El barrio de “Cruz de Mayo” en San Martín de Porres fue utilizado para poner en perspectiva el Perú, para proyectarlo como una nación en formación, como una sociedad en progresiva y contradictoria transición hacia la integración nacional. Además, los autores identificaron entre los sectores populares un proceso de modernización alternativo a la modernidad occidental y excluyente que históricamente han impuesto las elites. En coincidencia con la línea iniciada por Matos, esta nueva dinámica sociocultural era impulsada a partir de la acción de los pobladores, especialmente, de la población migrante de origen andino. Veamos cómo se construyó este moderno sujeto y cómo se representó a la nación peruana a partir de este discurso.

5.1. Son más democráticos

Como ya hemos dicho, uno de los puntos centrales del texto consiste en plantear a los pobladores, especialmente a los migrantes de origen andino, como generadores de nuevas relaciones e identidades política. Es decir, los pobladores fueron representados como sujetos autónomos cuya acción evidenciaba la “conciencia no solo de las necesidades y objetivos que los unifican, sino de aquello que los diferencia de otros

sectores y la necesidad de desarrollar caminos autónomos” (1986: 23). Según los autores, el camino no era la búsqueda de los intereses personales; por el contrario, “El conducto central por el cual transcurren estos procesos de democratización, modernización y conquista de la ciudadanía ha sido sin duda la acción organizada de los pobladores” (1986: 23); es decir, una praxis colectiva y solidaria más cercana a un Estado de bienestar que a uno liberal.

Los autores se encuentran convencidos de la existencia entre los sectores populares de una tendencia ideológica que los acerca al Estado de bienestar. Es por ello que Lynch, Blondet y Degregori en sus conclusiones cuestionan la versión conservadora de Hernando de Soto quien pretende ver en ellos –los pobladores- potenciales empresarios. Afirman no haber encontrado un solo “empresario informal” y lo más importante, al margen de lo cuantitativo, es que no aparece por ninguna parte el “espíritu mercantil” propio del liberalismo. Por el contrario, lo que “aflora es una tensión constante entre lo individual y lo colectivo, con predominio de este último aspecto en los momentos decisivos” (1986: 295).

Otro punto importante en la narrativa de *Conquistadores de un Nuevo Mundo* es la pretensión de reconstruir la historia a partir del presente. Con la llegada de los migrantes comenzaba una nueva historia para Lima y para el país. Se privilegiaba el ahora y lo cotidiano con respecto al pasado; en este sentido, todo lo previo a la acción de los migrantes – por ejemplo, la organización política de las masas y sus luchas contra el Estado oligárquico durante las primeras décadas del siglo XX - constituían capítulos de una historia que ya estaba escrita y ahora servía de poco, por tanto, eran páginas que debían ser superadas por la novísima acción colectiva de los migrantes, quienes se encontraban (re)haciendo la nueva historia. Pero no solo lo previo era invisibilizado, sino también el duro contexto en el cual transcurrían sus vidas cotidianas de lo contrario hubiese sido muy difícil mostrar los aspectos positivos del fenómeno. Eran los aires de gesta a los que se refería Romeo Grompone:

“Pero repasemos otra vez los títulos: *el otro Sendero*, *Desborde Popular...* Aires de epopeya y de canción de gesta se escuchan en una década de severa crisis económica, extensión de la pobreza urbana y rural, violencia política, tambaleante afirmación de la

democracia por una débil institucionalización. A los informales, a los migrantes, a los pobladores, se les quiere situar por fuera de esta trama de bloqueos y fracasos, eximidos de las responsabilidades y en parte también de los condicionamientos de esta situación, y por ello destinados a ser los portadores de las ideas del progreso y la modernidad” (1990: 36).

Por otra parte, la cultura andina ya no es presentada de manera primordial, ya no conformaba ese todo homogéneo que aparecía transvasado del campo a la ciudad; ahora evidenciaba las influencias del mundo urbano y esto significaba, hasta cierto punto, un proceso de desidentización. Pero, para los autores, el proceso no resultaba precisamente negativo, al menos no en su totalidad. La ciudad era el nuevo espacio de lucha, y en ella no solo se recreaban las experiencias previas de los migrantes a través de un proceso de aculturación que revalorizó lo andino, sino que, además, la ciudad les permitía convertirse en alteradores/generadores de las “viejas” relaciones políticas.

Así, construyeron un escenario sociocultural paralelo, cuya principal característica se expresaba en el hecho de haber sido el resultado de una emergente dinámica democrática gestada de abajo hacia arriba, es decir, a contracorriente de lo que históricamente representaron los proyectos de nuestras elites. Para demostrarlo, los autores nos persuaden de que se estaban incubando nuevas interacciones, más modernas, más democráticas y en clara oposición a una institucionalidad autoritaria y excluyente que permitiría “el tránsito del Perú estamental del status adscrito y las iniciativas sofocadas, al Perú del status adquirido y una cierta meritocracia” (1986: 293). Planteadas así las cosas, se evidenciaba una dicotomía – muy cercana a la de Matos - que, por un lado, tenía a los migrantes como agentes de un nuevo proceso social en curso mientras que, del otro lado, aparecían los grupos criollos como expresión de formas tradicionales, caducas y limitados por una mentalidad oligárquica que les impedía liderar la puesta en marcha de un proyecto nacional que cohesionara los intereses en juego. No hay que realizar muchos esfuerzos para darse cuenta que los expertos resolvieron esta dicotomía en favor de los migrantes y su renovado espíritu.

Los sectores populares habrían formado este espíritu democrático a partir de su cotidianeidad, primero, como migrantes e invasores y, luego, en su larga lucha por la consecución de los principales servicios urbanos y de sus derechos ciudadanos:

“En ese sentido, la fundación del barrio constituye tal vez el momento más “rousseauniano” de nuestra historia, pues entonces se establece un “contrato social” entre los pobladores, a partir del cual se constituye una “voluntad general” en el barrio. A este nivel son, por tanto, democráticos. También lo son más allá de los límites del barrio: porque a través de su acción (...) introdujeron el “desorden” en un orden injusto; el movimiento popular en el inmovilismo oligárquico o el lento y sesgado movimiento burgués de mediados de siglo” (1986: 293).

La “fundación del barrio” aparece como un nuevo punto de partida, pues ella “establece un contrato social” que ocurría al margen de la legalidad e institucionalidad existentes significando además una fractura para la estructura de dominación vigente. Los pobladores eran representados como democráticos, modernos y nacionalistas, es decir, todas las características que requiere un grupo social para convertirse en el principal actor de un proceso de integración nacional que, como hemos visto en la primera parte de nuestro trabajo, se encontraba pendiente desde el inicio de la vida republicana. La pregunta que debemos introducir aquí es la siguiente: ¿por qué este proceso era necesariamente democrático? Las relaciones sociales de solidaridad, reciprocidad y apoyo mutuo muchas veces son propias de escenarios precarios en los cuales el “darse la mano” puede ser el principal recurso que tienen para enfrentar una dura realidad y ello no responde necesariamente a una definición política. Sin embargo, nuestros autores estaban convencidos del potencial democrático que en términos políticos manifestaban los pobladores:

“La modernización del país, el “espejismo limeño”, acortan los márgenes de la resignación, ensanchan los horizontes de la aventura y vuelven, por tanto, más rápidamente insoportable la situación opresiva en el lugar de origen. Se despiertan entonces,

no tanto las “locas ilusiones” del vals, sino más exactamente ilusiones democráticas” (1986: 289).

Parece ser suficiente con el hecho de ser invasores y fundadores de un espacio. La condición de pobres, oprimidos, discriminados étnica y culturalmente es presentada como el fundamento que debe tener un grupo social para liderar una nueva dinámica social. No se toma en cuenta que la pobreza y la exclusión social no necesariamente provocan reacciones colectivas y democráticas; podría ocurrir todo lo contrario: el triunfo del más pernicioso individualismo o tal vez una compleja realidad en la cual interactúan ambas posibilidades según las coyunturas. En un estudio dirigido por Rodríguez Rabanal (1986), utilizando la perspectiva psicoanalítica, en una barriada del cono norte se muestra la otra cara de la medalla; así por ejemplo se resalta el rol del sufrimiento en el proceso de invasión de terrenos y formación de barriadas, lo que origina la idea de quien más sufrió tiene mayores derechos; de igual manera, la vida social de las personas carece de espacios privados transcurriendo en circunstancias muy precarias. En este contexto, se vuelve muy difícil la situación de los niños quienes “son educados postergando la satisfacción de sus impulsos instintivos [y] se ven con frecuencia confrontados con la conducta desbordada de los padres” (Rodríguez 1986: 194). Pero no solo ello, el psicoanalista llega a afirmar que lo que caracteriza la experiencia infantil es la vivencia traumática y el pronóstico con respecto al desarrollo personal de estas personas es sombrío: predominan los antivalores. ¿No vieron estas conductas nuestros científicos sociales? O tal vez las vieron pero consideraron que no eran importantes en la medida que no respondían a lo que ellos buscaban en la realidad.⁴⁸

Algo similar ocurría cuando se referían a los “rasgos rousseauianos” de los pobladores:

“A partir de esa necesidad de luchar para ejercer derechos, a través de los sindicatos, las asociaciones barriales y las múltiples instituciones en las que participan, los pobladores tiene más

⁴⁸ En la década de los sesenta algo similar ocurrió con el estudio presentado por Rotondo, Baltazar y Caravedo entre los pobladores de las barriadas de Lima cuyos resultados diferían notablemente de los encontrados por los antropólogos.

tradición de autogobierno y organización democrática que, por ejemplo, las clases medias de la ciudad”. (1986: 293-294).

Pero, no se delimita conceptualmente la afirmación ni se precisan los factores que la propician. La ligereza de la afirmación era evidente y esto parece haber sido una característica de cierto sector de nuestra intelectualidad, pues también la encontramos en otros autores. Así por ejemplo, Teresa Tovar afirmaba lo siguiente:

“Cuando los pobladores se movilizan masivamente a Palacio encabezados por sus alcaldes, cuando los Comités del Vaso de Leche plantean crear un organismo que coordine con el E. las políticas de bienestar social, cuando los comedores populares exigen un tratamiento que respete la voluntad e iniciativa de la población, cuando los barrios se convierten en el principal escenario de los bloqueos de pistas y movilizaciones con motivo de los paros nacionales, etc., y en todas y cada una de estas oportunidades, los pobladores se estaban relacionando con la política y estaban exigiendo mayores niveles de participación y democracia” (Tovar 1986: 90).

Es un terreno muy difícil de recorrer, pues los límites entre las posibilidades teóricas y la ideología resultan sumamente porosos. Era evidente que el contexto político permitía cierto entusiasmo: hacia mediados de los años ochenta el escenario político se había inclinado hacia el centro – izquierda. El triunfo de la Izquierda Unida en las elecciones municipales de 1983 y el avance del trabajo de base en las zonas populosas por parte de los partidos de izquierda entusiasmaron a más de uno en la academia:

“En ese cuadro político, que parecía imantado hacia el centro-izquierda y las izquierdas, se interpretó que la base social de una alternativa izquierdista residía en los sectores populares urbanos; particularmente, en aquellos recientemente organizados. Los intelectuales se encargaron del desarrollo de la tesis” (Pásara 1991: 16).

Como podemos ver, las “ilusiones democráticas” que de manera optimista se le atribuyen a los migrantes, más parecen expresar los deseos y la apuesta política de los expertos que la voluntad de sus actores. Esto parece haber quedado en evidencia cuando los sectores populares – pero no solo ellos - apoyaron masivamente a Fujimori durante los años noventa. ¿Tan solo buenos deseos?, no. Indudablemente se deben tomar en cuenta otros elementos para explicar esta forma de representar la realidad.

En síntesis, los migrantes que fueron descritos por la “tradición fuerte” – economistas y sociólogos - como los marginales de una economía capitalista dependiente, como los excluidos por una sociedad oligárquica y racista, fueron convertidos, sin mediar mayor balance crítico, en los forjadores de una nueva ciudadanía, es decir, en los constructores de un nuevo “pacto social”. Quedaba así construido un sujeto político capaz de cumplir con las tareas pendientes que demandaba nuestra sociedad para asumirse como una “comunidad imaginada”.

5.2. Y más modernos

El proceso de democratización requería de un nuevo sujeto, es decir, de un sujeto moderno y autónomo que cancelara las viejas formas de acción de un estado oligárquico y de una sociedad todavía en gran medida estamental. *Conquistadores de un Nuevo Mundo* describe, precisamente, el desarrollo de este sujeto, democrático en sus formas y moderno en su configuración. Veamos cómo ocurrió ello.

Los vínculos y contradicciones entre la cultura occidental y el mundo andino han sido descritos desde el momento en el que los españoles pisaron nuestro territorio. Es una vieja temática cuyo desarrollo casi siempre fue privilegio de las elites políticas e intelectuales. Esta hegemonía en el discurso y en el control de los medios que permiten su reproducción nos puede ayudar a entender el predominio de las posiciones conservadoras, que destacaban el aporte hispano a la formación de nuestra cultura contemporánea, y en cuyas vertientes más extremas, la de los intelectuales positivistas de inicios del siglo XX, era posible plantear la disolución de la “raza indígena” como una condición para alcanzar el progreso y la modernidad. En este sentido, la emergencia del indigenismo habría sido fundamental, pues:

“El indigenismo cuestiona la visión excluyente, que dejaba fuera de la comunidad imaginada nacional a las mayorías indígenas, o las incorporaba en todo caso como sustrato servil, cuando no degenerado. Desde fines del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX, el indigenismo como reivindicación del “indio actual” y de su incorporación como base fundamental de la “comunidad imaginada” peruana se abrió campo, con altibajos, en la conciencia, la cultura y la política peruanas (Degregori y Sandoval 2008: 28-29).

Entre hispanistas e indigenistas se afirmaron las bases de la discusión que ocupó a las ciencias sociales en el Perú acerca de los caminos que experimentaba y debía experimentar nuestra sociedad con respecto a la tradición y a la modernidad. En este esquema dualista, excluyente y hasta cierto punto intolerante, alcanzar la modernidad implicaba la disolución de uno de los componentes de nuestra cultura; en la mayoría de las situaciones era el mundo andino el destinado a un lento e irreversible etnocidio. En el mejor de los casos, experimentaría un agresivo proceso de desidentización que la reduciría a su mínima expresión.

Se trataba de una alteridad excluyente que entendía la afirmación de uno a partir de la negación del otro. Sin embargo, la posibilidad de una alternativa integradora va a emerger desde la literatura y la antropología con la obra de José María Arguedas. En sus escritos se “avizora la posibilidad de un “nosotros diverso” más allá de los desgarramientos coloniales y del mestizaje homogeneizante” (Degregori y Sandoval 2008: 39). Este “nosotros diverso” de Arguedas pasaba, necesariamente, por conservar lo vivo de la cultura india, es decir, respetar aquellos elementos que mantienen su unidad y coherencia en el presente, como por ejemplo la lengua, los ritos, las costumbres, las creencias, algunas instituciones socioculturales y ciertos vínculos con el pasado que dan sentido a la experiencia cotidiana.⁴⁹ Como muy bien precisara Vargas Llosa (1996), se trataba de aquellos aspectos de la realidad india que Arguedas conoció

49 Para explorar el ideal arguediano entre sus escritos antropológicos se puede ver su trabajo sobre el arte mestizo en Huamanga (1958).

y comprendió mejor que ningún otro escritor peruano, que lo fascinaba y que hubiera querido *conservar* como fundamento de nuestra modernidad.

Durante la década de los ochenta esta lectura de nuestra realidad que reconcilia tradición con modernidad revalorando la cultura andina a partir de un “nosotros diverso”, se encarnó en un nuevo sujeto: los migrantes y en un nuevo escenario: la “gran ciudad”. Este parece ser el sustrato de Conquistadores de un Nuevo Mundo y su apuesta por la modernidad popular. Los migrantes no solo constituían el sector más democrático de nuestra sociedad, sino también se revelaban como el sector más moderno de nuestra sociedad:

“En esa larga jornada de waqcha/siervo/cliente a pionero y a ciudadano trabajador, el migrante se revela más moderno, más democrático y más nacional que los sectores dominantes criollos (...) Resultan más modernos porque rompen con la vieja Lima y la transforman (...) Sin ningún “cordón umbilical” con la Lima colonial, los migrantes ayudaron a que se fuera de una vez por todas, prácticamente sin hacer maletas (1986: 290 -291).

La propuesta de los autores nos pone frente a una modernidad alternativa que emergía como respuesta a los proyectos oficiales de modernización que nuestras elites - civiles y militares - habían llevado adelante, por lo menos desde la segunda mitad del siglo XIX. Como señala Nelson Manrique (1986), al llegar los años 80 el Perú era un “país bloqueado” en sus aspiraciones de alcanzar la modernidad. Todos los proyectos modernizadores se habían truncado por su talante conservadora: no solo éramos un país inacabado, además éramos el país de las oportunidades pérdidas que acumulaba fracaso tras fracaso. Una visión prácticamente apocalíptica de nuestra experiencia sociocultural, una especie de “conciencia de crisis” que algunos intelectuales llevaron al extremo:

“Sostener hoy que el Perú vive una crisis profunda es simplemente un lugar común. Máxime si consideramos que nuestro país ha vivido casi permanentemente en una situación de crisis, al extremo que ésta es en la práctica un rasgo constitutivo de nuestro ser. Son muy pocos los momentos de nuestra historia,

sería mejor decir instantes, en los que el país aparece frente a un curso estable, de consolidación tanto en lo político como en lo económico” (Ballón 1986: 14).

Una perspectiva con tales características era propicia para justificar la reescritura de la historia. Y como toda nueva historia necesita un origen, el punto de partida de esta modernidad quedó marcado con los masivos procesos migratorios que se desencadenaron a partir de los años cuarenta. Al respecto, la segunda hipótesis del texto sostiene lo siguiente:

“Por otro lado, el solo hecho de migrar constituye ya en la mayoría de los casos, en mayor o menor grado, un acto de *modernidad*. Por lo general no migra el resignado a su suerte, sino aquel que se rebela contra ella y busca cambiarla en el mundo exterior. La migración expresa por tanto, tendencialmente, un cierto ánimo, una cierta actitud psicológica que acentúa la apertura a lo nuevo y la orientación al futuro” (1986: 22).

En este punto coinciden con Carlos Franco (1991) para quien las migraciones constituyeron el acto fundador de la “otra modernidad” en el Perú:

“Lo cierto es que al optar por sí mismos, por el futuro, por lo desconocido, por el riesgo, por el cambio, por el progreso, en definitiva, por partir, cientos de miles o millones de jóvenes comuneros, campesinos y provincianos en las últimas décadas se autodefinieron como “modernos”, es decir, liberaron su subjetividad de las amarras de la tradición, del pasado, del suelo, de la sangre, de la servidumbre, convirtiéndose psicológicamente en “hombres libres”. Y al hacerlo, sin ser conscientes de ello, cerraron una época del Perú para abrir otra” (Franco 1991: 87).

¿Cómo se define esta modernidad y cuáles serían sus elementos distintivos? Son preguntas que requieren ser respondidas. Además, no queda muy claro si los sectores populares son constructores de esta modernidad, o si son arrojados a ella por alguna

fuerza que así lo determina, o si acceden a esta por una cuestión cronológica; tal vez todas las posibilidades a la vez. Es posible intuir que la primera opción es la que motiva el imaginario de los escritores, de ser así cómo explicar el escenario de pobreza, marginación y desorden colectivo y personal en el cual transcurrían sus interacciones. Esto es posible solo si negamos una parte de la realidad y dejamos en el lienzo los mejores trazos: “La epopeya exige quitar de la escena los personajes que no han conseguido destacar en esta lucha en la que hay que sobreponerse al destino asignado por los dioses” (Grompone 1990: 37).

En este momento resulta interesante introducir un artículo escrito por Hugo Neira en el cual se describía a la sociedad peruana como anómica: “a los viejos vicios republicanos del caos administrativo, la prebenda pública y el hábito de la negligencia, se suman nuevas conductas anormativas, esta vez a escala gigantesca y popular” (Neira 1987: 4). ¿Qué estaba viendo Neira?, ¿no se refería al mismo escenario descrito por nuestros autores? Pero, no solo ello, para Neira se había construido un mito en torno a los pobladores: “Y la mentira piadosa ha consistido en enaltecer la barriada como una forma dislocada pero finalmente integradora y normal del crecimiento urbano, como forma de adaptación social (...) y aún hoy no se para de hablar del sector informal con el tono de unilateral optimismo de los decenios anteriores” (Neira 1987: 10). La respuesta no se hizo esperar. Nicolás Lynch, en su respuesta, se expresaba así: “creo que Neira asume el punto de vista de uno de los posibles caminos a la modernidad en el Perú, el camino que ha fracasado en las últimas tres décadas en este país” (Lynch 1989: 19); es decir, Neira no era capaz de ver la nueva dinámica y por ello terminaba endosando a los pobladores las características del “viejo sistema”. O tal vez se trataba de un problema de opción en el cual Neira habría optado por resaltar lo negativo y soslayar lo mejor del proceso.

Finalmente, Lynch resaltaba la necesidad de encontrar un nuevo camino hacia la modernidad. Pero esto puede ser peligroso, pues la ideología personal y las convicciones políticas suelen terminar imponiéndose sobre el análisis social objetivo. Para alcanzar el ideal de Lynch era necesario forzar la realidad y ello solo era posible si se miraban solo las tendencias sanas del mundo popular y muestran el mejor rostro del escenario. En otros términos, la realidad estaba ahí no para ser explorada rigurosamente sino para tomar de ella lo que más convenía a los intereses de cada uno. Frente a ello

uno no puede dejar de preguntarse si las características del fenómeno estaban en los corazones y las mentes de los escritores o en los hechos.

Volvamos a nuestro texto para discutir algunos puntos. Los autores se refieren a una modernización singular, constituida por un conjunto de procesos sociales que convirtieron al Perú en parte de un todo; proceso que además destinó a crecientes sectores de nuestra población a una dinámica contradictoria, es decir, a un “remolino de desintegración y renovación perpetuas, de conflicto y contradicción, de ambigüedad y angustia” (1986: 22). Es posible entender esto como la inserción de las masas tanto en el escenario nacional como en el escenario global. Ahora bien, esta incorporación tiene un costo, pues la globalización al expandirse envuelve los espacios locales y nacionales en una dinámica creciente que expande la modernidad occidental y a la vez desestructura las formas sociales de las “otras culturas”; por tanto, los “otros” son obligados a dar una respuesta, que para nuestros autores se trata de una respuesta creativa, generadora de formas alternativas de modernidad. Sin embargo, la realidad siempre es más compleja que los conceptos y se abre a posibilidades insospechadas. La respuesta al orden establecido nunca está completamente al margen del viejo orden, es imposible el paralelismo absoluto y la nueva modernidad no puede emerger espontánea ni impoluta. Los autores son conscientes de ello, por eso al referirse a la experiencia política de los pobladores sostienen que esta transita entre el clientelismo y la independencia, contradicción que debe resolverse en términos de autonomía, de lo contrario correríamos el riesgo de ser arrojados nuevamente a los predios de la premodernidad. Los noventa fueron de amplio predominio del clientelismo político y nos animaríamos a señalar lo mismo de la última década.

Por otra parte, es necesario tomar en cuenta lo siguiente: si bien es cierto la modernidad implica progreso histórico ello no significa la superación de las formas de explotación y dominación, por tanto, la modernidad no siempre significa evolución hacia formas superiores de organización. Esta puede significar un salto al vacío en el cual las formas de control y dominación sobre el hombre y la naturaleza se depuran de sus aspectos más grotescos para devenir en formas más eficientes y tecnificadas de ejercicio del poder.

Pasando a otro punto, la “otra modernidad” que postulan los autores no sería unilineal en el sentido de la inevitabilidad de evolucionar de un polo tradicional a un polo moderno, tal como lo planteaban los técnicos del desarrollismo. Por el contrario, se trataba de una modernización que no abandonaba la tradición; por el contrario, y en palabras de nuestros autores, producía su renovación y enriquecimiento (1986: 23). La tradición, que en este caso es de talante andino, resultaba fundamental para la generación de la nueva modernidad. El ideal arguediano encontraba aquí su realización plena después de siglos de exclusión social y Lima resultaba ser el centro de esta dinámica, pues tanto los serranos como los costeños se “unimisman (...) en su confrontación con una sociedad teñida de una mentalidad señorial, centralista y racista” (1986: 25).

La “gran ciudad” terminaba convertida en el espacio primordial de lucha entre *“dos vías de modernización: una más transnacional, en tanto en el Perú lo nacional-estatal se revela ideológicamente dependiente, y otra que, aunque subordinada, resulta distinguible y presenta más rasgos nacionales”* (1986: 292). O para decirlo en términos de Franco: “dos proyectos de modernidad se enfrentan (...). Uno se reclama “democrático, liberal y privatista” y el otro “democrático, nacional y popular” (Franco 1991: 79). No es muy difícil suponer que la solución para los males nacionales es la vía que lideran los migrantes. Pero para lograrlo era necesario liberar a Lima de sus atributos coloniales así como de su talante criolla andinizándola hasta convertirla en un campo de lucha del cual emergería la nueva síntesis nacional. Y en este punto también hay coincidencias con Matos, quien planteaba a Lima como el lugar en el cual se manifestaba con toda nitidez ese crisol de culturas característico del Perú a partir del cual se incubaba la nueva simbología colectiva del país.

5.3. La integración nacional

En el cuadro que “pintan” nuestros autores el proceso de integración nacional avanza hacia la conformación de una nueva identidad popular. Aquí también, los autores se encuentran en la línea de Matos, pues sostienen la idea del Perú como una nación en formación y la responsabilidad de este hecho recae en las clases dirigentes a quienes nunca les habría interesado realizar las concesiones necesarias que requiere todo proceso de integración nacional; es decir, no se convirtieron en esa fuerza hegemónica capaz de representar los diferentes intereses en juego. Esta convención aceptada ampliamente entre los científicos sociales brindaba la posibilidad de justificar una “historia desde abajo”, y en esta nueva historia la vía popular era presentada como más cercana al Estado, identificada con los intereses nacionales y capaz de alcanzar la tan anhelada “unidad de los diversos”.

Entonces, los migrantes no serían solamente más democráticos y modernos que las elites y los grupos criollos de nuestras ciudades, sino que, también, eran los portadores de la nueva identidad nacional, de una identidad que brotaba de la “gente del pueblo” y que emergía por acción de los propios pobladores quienes en su cotidianidad iban tejiendo la urdimbre de instituciones, organizaciones y simbologías que estaban definiendo al nuevo Perú. Eran los sujetos que pondrían fin a nuestra condición de proceso trunco para dar forma a una verdadera comunidad nacional.

Lynch, Blondet y Degregori demostraban - o en todo caso intentaban demostrar - a partir de un caso específico la contundencia de las tesis planteadas por Matos Mar. El contexto urbano era el principal hervidero de nuestra sociedad y a partir de él se realizarían las nuevas proyecciones. Era indudable, desde el mundo académico se construía una nueva utopía y esto se explicaba por lo siguiente:

“Perdidas nuestras certidumbres de los sesenta, cuestionadas muestras [sic] utopías, nos interesa rescatar la búsqueda de nuevos modelos de ciudadanía, el reconocimiento de la pluralidad, la lucha por la autonomía y la autogestión y los intentos por construir una cultura y una simbología colectiva,

como posibilidades que aparecen en los movimientos, que a su vez alientan nuevas utopías (Ballón 1986: 232).

Los esquemas tradicionales para interpretar nuestra realidad resultaban ineficientes. Era necesario buscar nuevas explicaciones y abrir el campo de las interpretaciones. Por ello, un nuevo mito relevó a un viejo mito: la utopía andina cedía posiciones en favor de la utopía urbana. Un discurso con estas características resultaba atractivo para los posibles lectores, especialmente, en una coyuntura como la de los años ochenta, en la cual, la Izquierda Unida aparecía como una de las fuerzas políticas más importantes del país y su principal base política eran los sectores populares, en su mayoría de origen provinciano. Sin embargo, no dejaba de tener riesgos las consecuencias que de ello podía derivarse al cotejarse con la praxis. Al parecer había un desborde de subjetividades, de horizontes utópicos y deseos no contenidos por un cambio social que ya debía haber ocurrido. Se interpretaba el fenómeno desde un paradigma poseedor de una fuerte carga valorativa e ideológica.

La clásica concepción marxista de la ideología como el velo que cubre la realidad nunca fue más cierta como en este caso. Como muy bien señala Rochabrún (2007), las ciencias sociales en nuestro medio no están lo suficientemente emancipadas de los deseos; nosotros añadiríamos, y como consecuencia de lo anterior, que además se encuentra débilmente estructurada en términos teóricos y conceptuales. ¿Cómo acceder a la subjetividad de los miles de provincianos que abandonaron sus tierras y sus familias?, ¿cómo explicar empíricamente la existencia de este “cierto ánimo” futurista? El problema radicaba en la casi ausencia de referentes empíricos y teóricos que respalden estas afirmaciones; de esta manera, las conclusiones terminaban convirtiéndose en una extensión de los intereses y anhelos de los propios autores, lo cual no necesariamente guarda relación objetiva con los hechos sociales. Los intereses y los deseos de los cientistas sociales son válidos en sí mismos, pero como parte de una opción ideológica personal. De esta manera se define la subjetividad individual y colectiva que se expresa en una apuesta política – ideológica capaz de interpretar la realidad, pero a la vez, solo nos permite comprenderla a través del velo de la ideología más que de la rigurosidad teórica.

CONCLUSIONES

1. En la década de los ochenta se produjeron importantes cambios en la correlación de fuerzas que predominó durante el siglo XX. El “socialismo realmente existente” se desplomó y con él se esfumó un sentido de la historia, una forma de praxis social y un devenir para los pueblos. Por tanto, el socialismo como proyecto sociocultural debía ser negado y el sujeto transformador, revolucionario, colectivista que dirigiría el rumbo de la historia debía ser relevado. Por otra parte, la alteridad radical que mantenía la oposición absoluta entre dos formas de entender y representar la experiencia histórica se disolvió en una multiplicidad de formas y posibilidades simbólicas que permiten (re)construir las identidades desde diferentes perspectivas. Sin embargo, y a contracorriente de lo que ocurre en el ámbito cultural, en el escenario político se impuso un modelo intolerante y excluyente.
2. Estos procesos se experimentaron particularmente en el Perú. Durante el siglo XX se gestaron proyectos alternativos a la democracia capitalista influenciados por doctrinas como el nacionalismo, el indigenismo y el socialismo. Todas estas expresiones, en sus versiones reformistas y legales, entraron en profunda crisis hacia el final de la década de 1970 con la culminación del proyecto militar (1968 – 1980). La excepción fue la versión fundamentalista de Sendero Luminoso que, al dar inicio a la lucha armada, llevaba al extremo una parte de las propuestas elaboradas por la izquierda peruana. El fracaso de la izquierda legal y, en general, de todos los proyectos reformistas, así como la violencia generada por la guerra interna tuvieron sus consecuencias en el nivel de los discursos políticos y académicos. La violencia y la represión fueron de tal intensidad que las posibilidades de producción académica quedaron reducidas. Ya no eran tiempos de revolución sino de democracia; ya no eran tiempos para experimentos

colectivistas ni socialistas, los vientos soplaban hacia la derecha del espectro político o rumbo al centro, es decir, hacia formas moderadas de praxis política.

3. El escenario político y el escenario de la guerra delimitaron el campo discursivo y con ello la necesidad de nuevas representaciones se volvía tarea pendiente. Los debates académicos acerca del problema de la nación peruana cobraron nueva fuerza en un contexto en el cual las viejas certezas se derrumbaban. En el discurso antropológico la nación peruana pasó a ser representada como una sociedad que se encontraba en un proceso de democratización y modernización alternativa que emergía desde los sectores populares, específicamente, a partir de los migrantes de origen andino. Dicho de otra manera, de la esencialización del sujeto campesino se transitó a la del sujeto popular encadenándose con la tradición predominante en las ciencias sociales: el mito de la nación inconclusa.
4. Del análisis del Informe Antropológico que presentaron Juan Ossio y Fernando Fuenzalida, como asesores de La Comisión Uchuraccay, arribamos a dos conclusiones. En primer lugar, nos muestra de manera directa y abierta la compleja relación que existe entre la producción del conocimiento y las relaciones de poder. La antropología o mejor dicho los antropólogos responsables del Informe respondieron – consciente o inconscientemente - a las necesidades del gobierno de encontrar explicaciones que no comprometieran directamente ni al gobierno ni a los miembros de las Fuerzas Armadas. En segundo lugar, y en correlación con lo anterior, presentaron a la comunidad iquichana como un grupo arcaico cuya evolución cultural parecía haberse detenido en alguna etapa de la historia. Los iquichanos aparecían como premodernos, preracionales y prepolíticos, en la medida que sus contactos con la modernidad no existían o eran conflictivos, lo cual explicaba su rechazo al contacto con el “sector moderno” del país. En el Informe se representó a la nación dividida en dos sectores: uno moderno, urbano y occidental; y el otro tradicional, rural y andino. Estos dos sectores subsistieron por siglos sin mayores conexiones ni interacciones, por tanto, de lo que se trataba era de incorporar nuestra parte atrasada hacia la modernidad. La vieja dicotomía utilizada por el indigenismo de las primeras décadas del siglo XX para describir nuestra nación

era asumida por los antropólogos de la Comisión como nuestra principal contradicción. Finalmente, este informe puede ser considerado el punto extremo para un ciclo en la antropología peruana. Una etapa caracterizada por una visión idealista del mundo andino, empeñada en rescatar sus rasgos más tradicionales y ver en sus sujetos los portadores de valores primordiales.

5. El texto de Matos Mar es la negación del anterior. En Matos, ya no es más la utopía andina que mira hacia atrás; la nueva utopía se encuentra en la ciudad, en la urbe, y de manera específica en Lima, con los migrantes y los cambios que venían produciendo. Las migraciones resultaban fundamentales para entender el nuevo Perú porque marcaban una discontinuidad en nuestra evolución social que brindaba la posibilidad de reescribir la historia. Para describir esta oposición, Matos utilizó la metáfora de los desbordes populares. La noción de desborde aparece como una multiplicidad de circunstancias que se van encadenando de forma ascendente y rebasan los límites que establece el orden establecido para generar nuevas formas y estilos socioculturales. Se trataba de una acción progresiva que iba deslegitimando los fundamentos del régimen de poder y que en los años ochenta terminó por desbordar totalmente la (in)capacidad del Estado peruano. Estaba naciendo el nuevo país y el “nuevo rostro” que iba tomando el Perú tenía de identidad popular provinciana. Ahora, solo era posible entender esta dinámica en un contexto altamente excluyente que el autor llevó a límites prácticamente apocalípticos; por ello el Perú es representado al borde del colapso y es, precisamente, esta institucionalidad paralela promovida por los pobladores la esperanza que se abría en el horizonte. La “nación inconclusa” estaba cerca de completarse y la “promesa de la vida republicana” de volverse realidad.
6. *Conquistadores de un Nuevo Mundo* es el libro que cierra el círculo. Nos referimos a lo siguiente: si el informe antropológico de Ossio y Fuenzalida ponía el punto final para una forma tradicional de entender nuestra realidad, y el texto de Matos renovaba esta realidad al resituar la utopía en el contexto urbano, *Conquistadores de un Nuevo Mundo* era la confirmación de que la nueva utopía se estaba concretando, era el texto que se necesitaba para contarnos cómo se

desarrollaba ese proceso ascendente y paralelo que había sido anunciado en la narrativa de Matos. Toda utopía necesita sus héroes y estos se encontraban en las barriadas de Lima. Ellos –los pobladores- eran los poseedores de la vocación democrática, de la tradición dinámica que no se anquilosa en el pasado, sino que se regenera en el presente llevando en su seno el germen de la “otra modernidad”; y, finalmente, de la nueva ética que hace posible un capitalismo con un rostro más social que el postulado por los liberales de la derecha peruana. En síntesis, todos los procesos pendientes se encarnaban en este grupo de pobladores quienes terminaron convertidos en los principales agentes de la nueva utopía.

7. Como hemos dicho la década de 1980 trajo importantes cambios en lo que a producción académica se refiere. Los discursos se replantearon y emergieron nuevas representaciones acerca de nuestra nación. Sin embargo, se mantuvo hegemónica la vieja tradición académica de presentar a nuestra sociedad como una nación inconclusa, como un proceso inacabado que expresa tanto una “deuda histórica” cuanto una promesa. A contracorriente, sostenemos nuestra constitución como nación a pesar de los desencuentros y fragmentaciones que nos caracterizan, pues ninguna sociedad se encuentra libre de ellos, por tanto, el problema de nuestra identidad nacional parece ser una de las grandes ficciones del mundo académico.

BIBLIOGRAFÍA

Adams, Norma

1989 *Organización campesina y migrantes en Lima: El caso de la comunidad de Huahuapuquio*. Tesis de Licenciatura, Facultad de Ciencias Sociales, U.N.M.S.M., Lima.

Adams, Norma y Valdivia, Néstor

1991 *Los Otros Empresario. Ética de Migrantes y formación de barriadas en Lima*, COLECCIÓN MÍNIMA, IEP, Lima.

Altamirano, Teófilo

1985 “La antropología urbana en el Perú. Notas sobre las investigaciones”, en Humberto Rodríguez, compilador, *La antropología en el Perú*, CONCYTEC, Lima.

1984 *Presencia andina en Lima Metropolitana: estudio sobre migrantes y clubes de provincianos*, PUCP, Lima.

1977 *Estructuras regionales, migración y formación de Asociaciones Regionales en Lima Metropolitana*, PUCP, Lima.

Anderson, Benedict

2000 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, Argentina.

Antonelli, Mirta

2002 “La intervención del intelectual como axiomática”, en: Daniel Mato (coordinador) *Estudios y otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*, Clacso, Caracas, pp. 49-58.

Aramburu, Carlos

1978 “Aspectos del desarrollo de la Antropología en el Perú”, en Bruno Podestá, editor, *Estado de las Ciencias Sociales en el Perú*, Universidad del Pacífico, Lima.

Arguedas, José M.

1958 “Notas elementales sobre el arte popular religioso y la cultura mestiza de Huamanga”, en *Revista del Museo Nacional*, tomo XXVII, Lima.

Ballón, Eduardo

1986 “Movimientos sociales y sistema político: el lento camino de la democratización. Síntesis nacional”, en Eduardo Ballón (Ed.) *Movimientos Sociales y Democracia: La fundación de un nuevo orden*, Desco, Lima.

1986 “Movimientos sociales en crisis: El caso peruano”, en Eduardo Ballón (Ed.) *Movimientos Sociales y Crisis: El caso peruano*, Desco, Lima.

Basadre, Jorge

2000 [1931] *Perú: Problema y Posibilidad (Ensayo de una síntesis de la Evolución Histórica del Perú, con algunas reconsideraciones, cuarentisiete años después)*, Fundación M.J. Bustamante De la Fuente, Lima.

1958 *La promesa de la vida peruana y otros ensayos*, Librería-Editorial Juan Mejía Baca, Lima.

Beverley, John

2004 *Subalternidad y representación. Debates en teoría cultural*, Iberoamericana, Madrid.

Blondet, Degregori y Lynch

1986 *Conquistadores de un Nuevo Mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*, IEP, Lima.

Bourdieu, Pierre

2000 *Intelectuales, política y poder*, Eudeba, Argentina.

Bustamante, Alberto

1983 Entrevista en *La República*, año 2 N. 441, Especial: Uchuraccay ¿crimen sin castigo? (edición extraordinaria), Lima, pp. 2-3.

Cahill, David

1999 *Violencia, represión y rebelión en el sur andino: la sublevación de Túpac Amaru y sus consecuencias*, IEP (Documento de Trabajo, 105. Serie Historia, 17), Lima.

Caravedo, Baltazar et. al.

1963 *Estudios de Psiquiatría Social en el Perú*, Ediciones El Sol, Lima.

Collier, David

1978 *Barriadas y elites: de Odría a Velasco*, IEP, Lima.

Comisión de la Verdad y Reconciliación

2004 *Hatun willakuy. Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*, Lima.

2003 *Informe Final*, Lima, 18 de abril de 2011,
<http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php>

Contreras, Carlos y Cueto, Marcos

1999 *Historia del Perú Contemporáneo*, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, Lima.

Cotler, Julio

1992 *Clases, estado y nación en el Perú*, IEP, Lima.

Cortázar, Juan

1992 “El paradigma de la intersubjetividad en las Ciencias Sociales peruanas: un primer balance”, en *Debates en sociología*, N. 17, PUCP, Lima, p. 163-206

Chatterjee, Partha

2007 *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*, IEP, CLACSO, SEPHIS, Lima.

Chomsky, Noam

2002 *El miedo a la democracia*, Grijalbo Mondadori, Barcelona.

Chocano, Magdalena

1987 “Ucronía y frustración en la conciencia histórica peruana” en *MÁRGENES: Encuentro y Debate, Revista Semestral*, Año I – N. 2, Casa de Estudios del Socialismo, Lima, pp. 43-60.

Degregori, Carlos y Pablo Sandoval

2009 *Antropología y antropólogos en el Perú: la comunidad académica de ciencias sociales bajo la modernización*, IEP, CLACSO, Lima.

2008 “Dilemas y Tendencias en la antropología peruana: del paradigma indigenista al paradigma intercultural” en: Carlos Iván Degregori y Pablo Sandoval (compiladores) *Saberes periféricos. Ensayos sobre la antropología en América Latina*, IEP, Lima, pp. 19-72.

Del Pino, Ponciano

2001 *Uchuraccay: memoria y representación de la violencia política en los andes*, 10 de junio de 2010. Disponible en <http://www.cholonautas.edu.pe/memoria/ponciano.pdf>

De Sousa Santos, Boaventura

2009 “Reinventando la Emancipación Social” en *LE MONDE diplomatique*, año II, número 24, Lima, pp. 19- 22.

Doghty, Paul

1978 “El caso de las Asociaciones Provinciales Voluntarias de Lima: algunos problemas metodológicos y de interpretación”, en J. E. Hardoy y Richard Morse, editores, *Ensayos Histórico-Sociales sobre urbanización en América Latina*, CLACSO, Buenos Aires.

Flores Galindo, Alberto

1988 “Uchuraccay: el psicoanálisis como metáfora”, en Alberto Flores Galindo *Tiempo de plagas*, El Caballo Rojo ediciones, Lima, pp. 179-184.

1988 “Socialismo y problema nacional en el Perú”, en Alberto Flores Galindo *Tiempo de plagas*, El Caballo Rojo ediciones, Lima, pp. 46-56.

1988 “La Nueva Izquierda: sin faros ni mapas”, en Alberto Flores Galindo *Tiempo de plagas*, El Caballo Rojo ediciones, Lima, pp. 130-148.

Foucault, Michel

2005 *La Arqueología del Saber*, siglo veintiuno editores, sa. Buenos Aires.

1987 *El orden del discurso*, Tusquets editores, Barcelona.

Franco, Carlos

1991 *La otra modernidad. Imágenes de la sociedad peruana*, CEDEP, Lima.

Galdo, Juan Carlos

2008 *Alegoría y nación en la novela peruana del siglo XX: Vallejo, Arguedas, Vargas Llosa, Scorza, Gutiérrez*, IEP, Lima.

García, José U.

1973 *El Nuevo Indio*, Universo, Lima.

Geertz, Clifford

2000 *La interpretación de las culturas*, GEDISA editorial, Barcelona.

1997 *El antropólogo como autor*, PAIDÓS, Barcelona.

Golte, Jurgen y Adams, Norma

1986 *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la Gran Lima*, IEP, Lima.

González Prada, Manuel

2008 *Manuel González Prada ¿Los jóvenes a la obra! Textos esenciales / estudio preliminar, selección y notas David Sobrevilla*, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima.

Grompone, Romeo

1990 “Las lecturas políticas de la informalidad”, en Bustamante et. al. *De marginales a informales*, Desco, Lima.

Hammersley, Martyn y Paul Atkinson

2001 *Etnografía. Métodos de investigación*, PAIDÓS, Barcelona.

Haya, Agustín

1984 “Uchuraccay, ya pasó un año”, Artículo del 22 de enero, en *El Caballo Rojo Diario Marka N. 193, año IV*, Lima, p. 3.

Hobsbawm, Eric

1998 *Historia del siglo XX*, CRITICA (Grijalbo Mondadori, S.A.), Barcelona.

Huber, Ludwig

1997 *Etnicidad y economía en el Perú* (Documento de Trabajo, 88. Serie Antropología, 11), IEP, Lima.

Iwasaki, Fernando

1989 *Nación Peruana: Entelequia o Utopía. Trayectoria de una falacia*, Centro Regional de Estudios Socio Económicos (CRESE), Ediciones AVE s.a. Lima.

Jongkind, F.

1971 “La supuesta funcionalidad de los clubes regionales en Lima, Perú”, en *Boletín de Estudios Latinoamericanos*, Universidad de Ámsterdam, Holanda.

Joseph, Jaime

2005 *La ciudad, la crisis y las salidas. Democracia y desarrollo en espacios urbanos meso*, Alternativa Centro de Investigación Social y Educación Popular, Fondo Editorial UNMSM, Lima.

Klarén, Peter

2004 *Nación y sociedad en la historia del Perú*, Estudios Históricos, 36, IEP, Lima.

León, Ramón

2010 *La escena primaria en el Perú. Imágenes sociales de Atahualpa, Francisco Pizarro, Huáscar y Diego de Almagro*, Departamento Académico de Psicología, Fondo Editorial de la Universidad Ricardo Palma, Lima.

Lumbreras, Luis Guillermo

1984 Entrevista en El Caballo Rojo suplemento dominical de El Diario de Marka (22 de enero) N. 193, año IV, Lima, pp. 6-7.

Lynch, Nicolás

2001 *La sociología y el estudio de la política en el Perú*, 15 de mayo de 2010, http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/publicaciones/inv_sociales/n8_2001/a06.pdf

1989 “Anomia de regresión o anomia de desarrollo? En Socialismo y Participación, Revista del Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación CEDEP, N. 45, marzo 1989, Lima, pp. 19-27-

Macera, Pablo

1984 Entrevista titulada: “En Ayacucho hay guerra civil”, en El Diario Marka, Año IV, N. 1352, jueves 26 de enero de 1984, Lima.

Mangin, William

1964 “Clubes provincianos en Lima”, en *Estudios sobre la cultura del Perú*, UNMSM, Lima.

Manrique, Nelson

2002 *El Tiempo del Miedo. La violencia política en el Perú 1980-1996*. Fondo Editorial del Congreso del Perú. Lima-Perú.

Marzal, Manuel

1989 *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la Gran Lima*, PUCP, Lima.

1997 *Historia de la Antropología Volumen II. La antropología Cultural*, Fondo Editorial PUCP, Lima.

Matos, José

2004 *Desborde popular y crisis del Estado. Veinte años después*, Fondo Editorial del congreso del Perú, Lima.

1988 *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*, IEP, Lima.

1977 *Las barriadas de Lima 1957*, IEP, Lima.

1969 “Dominación, desarrollos desiguales y pluralismos en la sociedad y culturas peruanas” en: José Matos Mar et. al. *Perú Problema I*, IEP, Lima, pp.13-52.

Maturana, Humberto

1996 *La realidad: ¿Objetiva o construida? Fundamentos biológicos del conocimiento*, Universidad Iberoamericana (México), Anthropos, España.

Mc Evoy, Carmen

2000 “Bella Lima ya tiembles llorosa del triunfante chileno en poder: Una aproximación a los elementos de género en el discurso nacionalista chileno”, en: Narda Henríquez (compiladora) *El hechizo de las imágenes. Estatus social, género y etnicidad en la historia peruana*, Fondo Editorial PUCP, Lima, pp. 197-222.

Méndez, Cecilia

2002 *El poder del nombre, o la construcción de identidades étnicas y nacionales en el Perú: Mito e historia de los iquichanos* (Documento de Trabajo, 115, Serie: Historia, 21), IEP, Lima.

1995 *Incas sí, Indios no: Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú* (Documento de Trabajo, 56. Serie Historia, 10), IEP, Lima.

Merino, Renatto

2009 “Ciencias sociales y construcción del conocimiento” en *Desde el Sur Revista de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad Científica del Sur*, Vol. 1, N. 2, Mayo-Octubre 2009, pp. 289-300.

2008 *La edad de la inocencia: el discurso antropológico y la hegemonía del sujeto democrático*, Seminario de Historia Rural Andina, UNMSM, Lima.

2007 “Lo que Dios unió que lo desuna el hombre. La representación como vínculo primordial entre el poder y el conocimiento”, en *Lhymen: cultura y literatura*, año VI, número 4, junio 2007, pp. 27-48.

Montoya, Rodrigo

1983 Entrevista en *La República*, año 2 N. 441, Especial: Uchuraccay ¿crimen sin castigo? (edición extraordinaria), Lima, pp. 2-3.

Neira, Hugo

2004 “Del Desborde de Matos a los desbordes. llave y poladas. Retorno a la cuestión de la anomia”. En José Matos Mar *Desborde Popular y crisis del Estado. Veinte años después*. Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima, pp. 163-182.

1987 “Violencia y Anomia: Reflexiones para intentar comprender”, en *Socialismo y Participación* Revista del Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación CEDEP, N. 37, marzo 1987, Lima, pp. 1- 13.

Ossio, Juan y Fernando Fuenzalida

1983 “Informe Antropológico. La comunidad de Uchuraccay y la Región iquichana”, en Mario Vargas llosa et. al. *Informe de la Comisión Investigadora de los Sucesos de Uchuraccay*, Lima, pp. 43-81.

Panfichi, Aldo

2002 “Sociedad civil y democracia en los Andes y el Cono Sur a inicios del siglo XXI”, en Aldo Panfichi (Coordinador) *Sociedad Civil, esfera pública y democratización en América Latina: Andes y Cono Sur*, Fondo Editorial de la P.U.C.P., Lima y Fondo de Cultura Económica, México, pp. 13-46.

Pásara, Luis

1991 “Nuevos actores: devaluación de la moneda corriente”, en: Luis Pásara, et al. *La otra cara de la luna. Nuevos actores sociales en el Perú*, CEDYS, Lima, pp. 6-28.

Peralta, Víctor

2000 *Sendero Luminoso y la prensa 1980-1994: la violencia política peruana y su representación en los medios*, Centro de Estudios Andinos “Bartolomé de Las Casas”/SUR- Casa de Estudios del Socialismo, Cuzco-Lima.

Petras, James y Veltmeyer, Henry

2002 *El imperialismo en el siglo XXI. La globalización desenmascarada*, Editorial Popular, España.

Poole, Deborah

1990 “Ciencia, peligrosidad y represión en la criminología indigenista peruana”, en: Carlos Aguirre/Charles Walker (Editores) *Bandoleros, abigeos y montoneros. Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII-XX*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima, pp. 335-368.

Portocarrero, Gonzalo

1991 “El Psicoanálisis, las Ciencias Sociales y el mundo popular”, en Henrique Urbano (Compilador) y Mirko Lauer (Editor) *Modernidad en los Andes*, Revista del Centro de estudios regionales andinos “Bartolomé de Las Casas”, Debates Andinos 17, Cusco, pp. 161-188.

Quijano, Aníbal

2000 “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgard Lander (Ed.) *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires.

1980 *Dominación y cultura: Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*, Mosca Azul editores, Lima.

1979 *Problema agrario y movimientos campesinos*, Mosca Azul, Lima.

Radcliffe, Sarah y Sallie Westwood

1999 *Rehaciendo la Nación. Lugar, identidad y política en América Latina*, Ediciones Abya – Yala, Quito, Ecuador.

Remy, María Isabel

1991 “Los discursos sobre la violencia en los Andes. Algunas reflexiones a propósito del Chiaraje”. En: Urbano, Henrique (compilador). *Poder y violencia en los Andes*, Centro de Estudios Regionales Bartolomé de Las Casas. Cusco.

Rochabrún, Guillermo

2007 [1994] “¿Crisis de paradigmas o falta de rigor?”, en Guillermo Rochabrún *Batallas por la Teoría. En torno a Marx y el Perú*, IEP, Lima, pp. 476-493.

Rodríguez Rabanal, César

1985/1986 “Mundo interno y contexto social en sectores populares” en Revista *Debates en Sociología*, N. 11, Fondo Editorial PUCP, Lima, pp. 187-228.

Salazar Bondy, Augusto

1969 “La cultura de la dominación”, en José Matos Mar et. al., *Colección Perú-Problema 1*, IEP, Lima, pp. 53-77.

Said, Edward

2003 *Orientalismo*, DEBOLSILLO, Barcelona.

Sandoval, Pablo

2000 “Los rostros cambiantes de la ciudad: cultura urbana y antropología en el Perú”, en C.I. Degregori (Editor) *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, Lima, pp. 278.329.

Silva Santisteban, Fernando

2004 *El Primate Responsable. Antropobiología de la conducta*, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima.

Smith, Anthony

2002 *¿Gastronomía o geología? El rol del nacionalismo en la reconstrucción de las naciones*, 15 de febrero de 2010, 13:30
<http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/4smith.pdf>

Soto, Hernando

1986 *El Otro Sendero*, Editorial EL Barranco, Lima.

Starn, Orin

1992 “Antropología andina, ‘Andinismo’ y Sendero Luminoso” en *Allpanchis*, N. 39, Instituto de Pastoral, Andina, Sicuani: Cuzco, pp. 5-129.

Touraine, Alain

2000 *Crítica de la modernidad*, Fondo de Cultura Económica, México.

Tovar, Teresa

1986 “Barrios, ciudad y democracia política”, en Eduardo Ballón (Ed.) *Movimientos Sociales y Democracia: La fundación de un nuevo orden*, Desco, Lima

Valcárcel, Luis

(s/f) *Tempestad en los Andes*, populibros peruanos, Lima.

Vargas Llosa, Mario

1996 *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, Fondo de Cultura Económica, México.

Vargas Llosa, Mario et. al.

1983 *Informe de la Comisión Investigadora de los Sucesos de Uchuraccay*, Lima.

Vich, Víctor

2006 “La lucha de clases en Asia (Km. 97,5)” en *Revista QUEHACER N. 158* (enero-febrero), desco, Lima, pp. 48-50.

Walker, Charles

1996 “Discursos alternativos sobre el indio a fines de la colonia” en: Charles Walker (Compilador) *Entre la retórica y la insurgencia: las ideas y los movimientos sociales en los Andes, siglo XVIII*, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, Cusco, pp. 89-112.

Zizek, Slavoj

2001 *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, PAIDÓS.

